نعت گوئی یا تو اعتقادی گمراہی کا سبب بنجاتی ہے یا رتبۂ شعری سے گر جاتی ہے، ان قیود کا نباہنا "جام وسندان باختن" سے کم مشکل نہیں ہے، اسی لیے گو سیکڑوں نعت گو شعراء پیدا ہوئے ہیں، لیکن ادب گاہ نبوت" کے آداب کی ذمہ داری سے بہت کم لوگ عہدہ برآ ہوسکے ہیں،

جناب اثر صہبائی کی نعتوں میں ان قیود کا پورا اہتمام ہے اور ان کی نعتیں حسن تخیل اور لطف بیان دونوں لحاظ سے پڑھنے کے لائق ہیں، اثر صاحب نے ایک عرصہ تک شعر و ادب کی رنگین وادیوں میں بھٹکنے کے بعد حریم نبوی میں بڑے ادب و احترام کے ساتھ قدم رکھا ہے، ان کی نعتوں میں روانی و شگفتگی بھی ہے اور چستی و برجستگی بھی، محبت و عقیدت کا اظہار بھی ہے اور منصب نبوت اور مرتبۂ الوہیت کا فرق و امتیاز بھی لیکن ان کی بیشتر نعتوں میں عشق کی شورش و وارفتگی اور درد و سوز کی کمی محسوس ہوتی ہے، جو نعت کی جان ہے، پھر زیارت نبوی کے خواب کے تذکرے کے ساتھ بعض اور خوابوں کا تذکرہ کچھ بے محل سا معلوم ہوتا ہے، بعض اشعار نظر ثانی کے محتاج ہیں، مثلاً

کچھ خوف جہنم ہے نہ اندیشۂ محشر — سر پر ہے مرے سایۂ دامانِ محمدؐ

ازل سے پہلے بھی تو اور ابد کے بعد بھی تو — خدا نہیں ہے مگر خدا سے جدا بھی نہیں

اسی طرح حکم یزداں والی نظم سے تمام انبیاء کے مشن کی ناکامی کا احساس ہوتا ہے اور اس میں جو خواہش کی گئی ہے اس میں واقعیت اور حقیقت سے زیادہ نری شاعری محسوس ہوتی ہے، لیکن ان فروگذاشتوں کے باوجود یہ مجموعہ پڑھنے اور لائبریریوں میں رکھنے کے قابل ہے، اس سے پاکیزہ اردو ادب میں اضافہ ہوا،

م، ج

جلد ۸۶ ماہ صفر المظفر ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ اگست ۱۹۶۰ء نمبر ۲

مضامین

شذرات

ہر زمانہ میں کچھ الفاظ اور اصطلاحیں ایسی رائج ہوجاتی ہیں جن کا ظاہری مفہوم بڑا خوشنما معلوم ہوتا ہے لیکن ان کے بولنے والے غلط معنی مراد لیتے ہیں حضرت علیؓ نے اسی قسم کے الفاظ کے متعلق فرمایا ہے کہ کلمۃ حق ارید بہا الباطل" یعنی بات سچی ہے مگر اس سے باطل مراد لیا گیا ہے، اس زمانہ میں بھی اس قسم کے بہت سے مغالطہ آمیز الفاظ رائج ہیں، مثلاً تعصب و تنگ نظری اور رواداری وغیرہ، تعصب و تنگ نظری کا ظاہری مفہوم تو بڑا ناپسندیدہ اور رواداری کا بڑا دلفریب ہے، مگر ان الفاظ کو بول کر عام طور سے جو معنی مراد لیے جاتے ہیں وہ صحیح نہیں ہیں۔

رواداری کا یہ مفہوم تو بلاشبہہ صحیح ہے کہ دوسروں کے عقائد و تصورات کو برا نہ کہا جائے، ان کو ٹھنڈے دل سے سنا جائے۔ ان کے حسن و قبح پر غور کیا جائے، اور محض عقیدہ و خیال کے اختلاف کی بنا پر کسی فرد یا جماعت سے نفرت نہ کیجائے، اور انسانی فرائض میں ان کے ساتھ تفریق نہ برتی جائے، لیکن ہر قسم کے عقائد و خیالات کو خواہ کتنے ہی غلط اور متضاد ہوں حق اور ہر حیثیت سے یکساں سمجھا جائے، رواداری نہیں بلکہ عقیدہ اور ایمان کی خامی ہے، نہ صرف مذہبی بلکہ مادی نقطۂ نظر سے بھی کسی عقیدہ اور نصب العین کی صحت و صداقت پر کامل اذعان و یقین نام ہی اس کا ہے کہ اس کے سوا تمام دوسرے عقائد و تصورات کو غلط سمجھا جائے، خالص مادی عقائد و تصورات میں بھی دنیا کا عمل اسی اصول پر ہے۔

موجودہ دنیا کا نقطۂ نظر خالص مادی ہوگیا ہے، اور مذہبی عقائد کی جگہ مادی تصورات، اور روحانی و اخلاقی تصور حیات کی جگہ سیاسی و معاشی نظاموں نے لے لی ہے اور اس کی بنیاد پر دنیا مختلف گروہوں میں تقسیم ہوگئی ہے اور ان میں سے ہر گروہ اپنے ہی تصور حیات اور نظام زندگی کو عالم انسانیت کے لیے صحیح اور مفید سمجھتا ہے اور اس کو ساری دنیا سے منوانا چاہتا ہے، اور اس کے لیے قوت کے استعمال اور جنگ و خونریزی میں بھی باک نہیں کرتا، آج دنیا میں ساری کشمکش تصور حیات ہی کے اختلاف اور اسکے تصادم کی بنا پر ہے اور ان میں سے کوئی گروہ بھی دوسرے کے ساتھ رواداری برتنے کے لیے تیار نہیں ہے، جب خالص مادی نصب العین اور مادی تصورات میں رواداری کا یہ حال ہے تو مذہب میں رواداری کے یہ معنی مراد لینا کہاں تک صحیح ہے کہ ہر قسم کے عقائد و خیالات کو خواہ وہ ایک دوسرے کے ضد ہی کیوں نہ ہوں صحیح اور ان کو ہر حیثیت سے یکساں سمجھا جائے، یہی حال تعصب و تنگ نظری کا بھی ہے، اپنے عقیدہ اور تصور پر مضبوطی سے قائم رہنے کا نام تعصب نہیں بلکہ اس عقیدہ کی صحت و صداقت پر کامل اذعان و یقین کا لازمی نتیجہ ہے، دوسروں کے عقیدہ و خیال کی مذمت اور ان کے ماننے والوں سے نفرت البتہ تعصب ہے جس کی اجازت مذہب بھی نہیں دیتا۔

درحقیقت وہ تمام مذاہب جو اپنے مثبت و منفی عقائد زندگی کا خاص نصب العین اور مخصوص تصور حیات رکھتے ہیں وہ اس کے خلاف کسی عقیدہ کو صحیح نہیں سمجھ سکتے اور نہ اس کو قبول کر سکتے ہیں، مثلاً ایک موحد کبھی شرک و الحاد کو گوارا نہیں کر سکتا، یوم آخرت پر یقین رکھنے والا زندگی کے مادی تصور کو کبھی نہیں مان سکتا، متضاد عقائد و خیالات کو صحیح سمجھنے اور ان میں مفاہمت کے معنی یہ ہیں کہ کسی عقیدہ پر ایمان و یقین نہیں ہے، اس لیے کسی عقیدہ اور تصور پر سختی کے ساتھ

قائم رہنے کا نام تعصب نہیں بلکہ اس عقیدہ کی صداقت پر کامل اذعان و یقین کا لازمی نتیجہ ہے، خواہ وہ اخلاقی و روحانی عقائد و تصورات ہوں یا مادی، مادی تصور حیات پر یقین رکھنے والوں کا عمل بھی اسی پر ہے، ایسی حالت میں مذہب میں عقیدہ کی پختگی اور اس پر مضبوطی سے قیام کو تعصب پر کیوں محمول کیا جائے، بلکہ کسی عقیدہ اور نصب العین کی صداقت پر کامل اذعان و یقین کا تقاضا اور سب سے بڑی انسانی خدمت یہی ہے کہ ساری دنیا کو اس کے قبول کرنے کی دعوت دی جائے۔

اسی قسم کے مغالطہ آمیز الفاظ میں آزادی، جمہوریت اور مساوات بھی ہیں، جن کا اسلام کے جدید ترجمان بہت غلط استعمال کرتے ہیں، اس میں شبہ نہیں کہ تمام مذاہب میں سب سے پہلے اسلام ہی نے انسانوں کو آزادی، جمہوریت اور مساوات کی دولت عطا کی، لیکن ان کو تمام تر موجودہ اصطلاحات پر منطبق کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ اسلام نے انسانوں کو سارے معبودانِ باطل یعنی دیوی دیوتاؤں، کائنات کی قوتوں، انسانی معبودوں اور ہر قسم کے اوہام و خرافات سے آزاد کرکے خدائے واحد کا پرستار بنا دیا، اور اس پر یہ حقیقت واضح کی کہ خود انسان اشرف المخلوقات ہے، وہ مخلوق کی پرستش کے لیے نہیں پیدا کیا گیا، بلکہ مخلوق اس کی خدمت اور انتفاع کے لیے پیدا کی گئی ہے، اسی طرح اس نے تمام استبدادی قوتوں اور انسانوں کی طبقاتی تقسیم کو ختم کرکے جمہوریت اور مساوات کا سبق دیا،

لیکن اسلام کے نئے ترجمانوں کو اس کی ساری تعلیمات میں یہی رائج الوقت سکے نظر آتے ہیں، باقی اس کے دوسرے اعمال و عقائد سے جو اس کی اصل روح ہیں کوئی بحث نہیں، بلکہ ان کو وہ دل و دماغ کی آزادی کے خلاف تصور کرتے ہیں، اس میں شبہ نہیں کہ

اسلام نے انسانوں کو مخلوق کی غلامی سے تو آزاد کرا دیا لیکن اپنے قوانین کا قدم قدم پر پابند بنا دیا، درحقیقت یہ پابندی آزادی کے خلاف نہیں بلکہ انسانی آزادی اور اس کے حقوق کے تحفظ کا سب سے بڑا ذریعہ اور انسانی تہذیب و ترقی کا سب سے بڑا نشان ہے، اگر تمام انسانوں کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو کسی انسان کی آزادی برقرار اور اس کا حق محفوظ نہ رہ جائے، اور دنیا کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے،

پابندی انسانیت کے کمال اور اس کی تہذیب و ترقی کا سب سے بڑا مظہر ہے، حیوانوں پر کوئی پابندی نہیں، لیکن انسانیت کے دائرے میں قدم رکھتے ہی پابندیاں شروع ہو جاتی ہیں، اور انسان جس قدر ترقی کرتا جاتا ہے، پابندی بڑھتی جاتی ہے، ایک گنوار اور جاہل پر وہ پابندیاں نہیں ہوتیں، جو ایک تعلیم یافتہ اور ایک شایستہ انسان کے لیے ضروری ہیں، اور انسان جس قدر شایستہ، ترقی یافتہ اور ذمہ دار ہو گا، اسی قدر اس پر پابندی زیادہ ہو گی، حتیٰ کہ ایک درجہ وہ بھی آتا ہے کہ پوری زندگی ضابطہ بن جاتی ہے، اور انسان کی زبان تک پابند ہو جاتی ہے اور وہ سوچے سمجھے بغیر ایک لفظ منہ سے نہیں نکال سکتا،

اسلام انسانیت کے کمال کا آخری درجہ ہے، اس لیے ایک مسلمان کی پوری زندگی اس کے احکام میں جکڑی ہوئی ہے، حدیث نبوی "الدنیا سجن للمومن وجنۃ للکافر" کا یہی مطلب ہے، یعنی ایک ناخداشناس اپنے افعال و اعمال میں بالکل آزاد ہے، اور نفس کی ہر خواہش کو پورا کر سکتا ہے، اس لیے دنیا اس کے لیے جنت ہے، جہاں کوئی پابندی نہ ہو گی، لیکن ایک مومن ہر عمل میں احکامِ الٰہی کا پابند ہے، اس کے

بغیر وہ ایک قدم بھی نہیں اٹھا سکتا، اس لیے مومن کے لیے دنیا قید خانہ ہے جس میں اپنی مرضی کا نہیں بلکہ دوسرے کی مرضی کا پابند رہنا پڑتا ہے، اس لیے اسلام محض "آزادی" کا نہیں بلکہ اس سے زیادہ پابندی کا نام ہے،

ابھی ۴ر اگست کو صدر جمہوریہ نے حیدرآباد کی ایک تقریر میں فرمایا ہے کہ ان کو روس میں یہ دیکھ کر تعجب آمیز مسرت ہوئی کہ وہاں ہر ریاست کی الگ الگ زبان ہے اور بعض ریاستوں میں ایک سے زیادہ زبانیں ہیں، کاش صدر جمہوریہ اس سے سبق حاصل کرتے، اور ہندوستان کی ریاستوں پر ہندی مسلط نہ کیجاتی اور جن ریاستوں میں دو زبانیں ہیں ان دونوں کو پنپنے کا موقع دیا جاتا، اور ہمارے صوبے اتر پردیش اور بعض دوسری ریاستوں میں جنکی زبان اردو بھی ہے، اس کو علاقائی زبان مان لیا جاتا، ورنہ تنہا روس کی لسانی رواداری پر اظہارِ مسرت سے کیا حاصل ہے،

اعظم گڈھ میں علامہ شبلی مرحوم کی دو یادگاریں ہیں، دار المصنفین اور شبلی کالج، شبلی انٹر کالج کے ڈگری کالج ہونے کے بعد شبلی ہائی اسکول کا سکشن اس سے الگ ہوگیا ہے اور اس کے لیے علیحدہ عمارت بنوانا پڑی، اس کا کچھ حصہ تو بن گیا ہے اور کچھ مالی دشواری کی بنا پر باقی ہے، جس سے تعلیم میں بڑی دشواری ہوتی ہے، شبلی کالج اور شبلی اسکول اعظم گڈھ اور قرب و جوار کے مسلمانوں کے لیے ایک نعمت ہیں، جن سے ان کو بڑی تعلیمی سہولت حاصل ہے، شبلی کالج تو خدا کے فضل سے بہت اچھی حالت میں ہے لیکن شبلی اسکول کی عمارت کے لیے امداد کی ضرورت ہے، ہم کو توقع ہے کہ اصحاب خیر مسلمان اس کی پوری مدد کریں گے، جو لوگ اس کارِ خیر میں حصہ لینا چاہیں وہ مرزا ابو الحسن بیگ پرنسپل شبلی ہائی اسکول اعظم گڈھ کے نام روپیہ بھیجیں۔

مقالات

اُجتہادْ

از جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس مدرسہ امینیہ، اجمیر

(۴)

مصالح و مقاصد سے متعلق چند اصول

اوپر تین قسم کے مصالح و مقاصد اور ان سے متعلق احکام بیان ہوئے ہیں،

(۱) وہ جن پر ظاہری یا معنوی لحاظ سے "کلیات خمسہ" کا قیام و بقاء موقوف ہے،

(۲) وہ جن کی رعایت سے زندگی خوشگوار بنتی اور مضرتوں و مشقتوں سے نجات ملتی ہے، نیز حقیقی تمدن اور مدنیت صالحہ کو فروغ ہوتا ہے،

(۳) وہ جن کی رعایت سے زندگی مزین اور مہذب بنتی ہے اور گندگی و بد تہذیبی وغیرہ سے حفاظت ہوتی ہے،

یہ مقاصد اور مصالح متعلقہ احکام کی روح اور تہ تک پہنچنے سے معلوم ہوتے ہیں، فقہاء نے ان کیلئے قرآن و سنت کی روشنی میں حسب ذیل اصول و ضوابط مقرر کیے ہیں "اجتہاد" کے مرحلہ میں انکی رعایت نہایت ضروری ہے،

(۱) "مقاصد ضروریہ" اصل ہیں اور حاجیہ و تحسینیہ" بڑی حد تک انکی فرع ہیں، اگر "مقاصد ضروریہ" فوت ہو جائینگے تو یہ دونوں بھی اپنی اعلیٰ حالت پر نہ قائم رہ سکیں گے اس بنا پر انکی باہمی ترتیب ملحوظ رکھنی چاہیے، ورنہ زندگی میں تشریعت کا اثر نمایاں نہ ہو سکے گا،

ان سے متعلق جو احکام و قوانین بیان ہوئے ہیں ان میں بھی ترتیب ضروری ہے، اسکے بغیر ان احکام سے مطلوبہ نتیجہ برآمد کرنا تقریباً ناممکن ہے

(۲) دنیوی زندگی میں مصالح اور مفاسد کا اعتبار اکثر اور غلبہ کے لحاظ سے کیا جائیگا،

فاذا کان الغالب جہۃ المصلحۃ — پس جب مصلحت کی جہت کا غلبہ ہوگا تو عرفاً

فہی المصلحۃ المفہومۃ عرفا — وہ مصلحت ہی سمجھی جائے گی اور جب مفسدہ کی

واذا غلبت الجہۃ الاخریٰ فہی — جہت کا غلبہ ہوگا تو عرفاً وہ مفسدہ ہی

المفسدۃ المفہومۃ عرفا — سمجھا جائے گا،

(۳) مصلحت اور مفسدہ کا لحاظ اس نقطۂ نگاہ سے ہونا چاہیے کہ وہ دنیوی اور اخروی زندگی کے سنورنے کا ذریعہ بنے نہ کہ اس سے ہوا و ہوس میں اضافہ ہو،

(۴) شارع کے پیش نظر دنیوی اور اخروی زندگیوں کا قیام ہے، اس بناء پر مصلحت اور مفسدہ کے اعتبار میں دونوں کی رعایت ہونی ضروری ہے، مگر ان میں کسی ایک کی رعایت اتنی نہ ہو کہ دوسری مصلحت بالکل فوت ہو جائے یا اس میں فساد واقع ہو،

(۵) مذکورۂ بالا تینوں قسم کے مصالح و مقاصد کلیات کی شکل میں رہیں، اگر بعض جزئیات ان سے خارج ہو جائیں تو کوئی خرابی نہ پیدا ہوگی، جو کلیات بطور استقراء (تتبع و تلاش سے) وضع کیجاتی ہیں، ان سب کی یہی حیثیت ہوتی ہے،

(۶) یہ خارج ہونے والی جزئیات یا تو کسی خارجی مصلحت کی بناء پر کلیات میں داخل نہیں ہوتی ہیں، یا عارضی سبب سے خارج ہو جاتی ہیں اور وہ سبب ہماری سمجھ میں نہیں آتا ہے،

(۷) جزئیات کو کلیات کے تحت لانا ضروری ہے تاکہ شارع کا مقصود اور مصلحت نہ فوت ہونے پائے

(۸) شرعی مصلحت و مفسدہ پر عربی زبان کے بغیر بصیرت نہیں حاصل ہو سکتی، کیونکہ ہر زبان کے الفاظ، معانی، اسلوب بیان وغیرہ کی ایک خاص دلالت ہوتی ہے کہ جس پر قابو پائے بغیر مفہوم تک رسائی تقریباً ناممکن ہے، پھر شریعت کی خاص اصطلاحیں ہیں جو اسی زبان میں ٹھیک سمجھی جا سکتی ہیں، جن میں وہ بیان کیگئی ہیں

(۹) قدیم عرب کے حالات اور مزاج سے بھی بڑی حد تک واقفیت ضروری ہے کیونکہ قرآن کے اولین مخاطب وہی تھے، اس لیے محض موجودہ معاشرہ اور تمدن کو مطمح نظر بنا کر شرعی مصلحت و مفسدہ کا سمجھنا نہایت مشکل ہے،

(۱۰) ایک حد تک شریعت کے مصالح و مقاصد کا سمجھنا عرب کے خاص محاورات سے واقفیت پر بھی موقوف ہے، اس لیے ان سے بھی پوری واقفیت ضروری ہے،

(۱۱) مصلحت اور مفسدہ کے ٹکراؤ کی صورت میں جبکہ غلبہ کسی پہلو کو نہ دیا جا سکے تو مفسدہ کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ

دفع المفسدۃ اولیٰ من جلب المصالح — مفسدہ (خرابی) دور کرنا منافع حاصل کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

(۱۲) معانی میں اختلاف کی صورت میں جمہور کے مسلک کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی کی روشنی میں مصلحت و مفسدہ کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۱۳) کلی اور عمومی عادتوں میں زمانہ وغیرہ کی تبدیلی کا کوئی اثر نہیں ہوتا، اس لیے ان سے متعلق مصالح اور مفاسد میں کسی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا، البتہ جزئی اور خصوصی عادتوں میں ان کا اعتبار ضروری ہے، ورنہ شریعت کا مقصد فوت ہو جائے گا، اور ایسی تکلیف و مشقت لازم آئے گی جس کا دفعیہ شارع کا مقصود ہے،

فقہاء نے احکام و قوانین کی تین قسمیں کی ہیں،

(۱) وہ جو خالص اللہ کے حق سے تعلق رکھتے ہیں (اگرچہ اثرات و نتائج کے لحاظ سے ان میں بھی بندوں کا حق وابستہ ہو جائے)۔

(۲) وہ جن میں اللہ کا حق غالب ہے،

(۳۰) وہ جن میں بندوں کا حق غالب ہے،

مصلحت و مفسدہ کے سمجھنے میں یہ تقسیم نظر انداز نہ کرنی چاہیے،

اجتہاد کی صلاحیت کے لیے کس قسم کی معلومات کی ضرورت ہے

(۲) اجتہاد کے لیے دوسری صلاحیت "موقع و محل کے لحاظ سے استدلال و استنباط پر قدرت" ہے، چونکہ "مصالح اور مقاصد" کا علم اس قدرت کے بعد ہوتا ہے اس لیے اصل صلاحیت میں مصالح و مقاصد ہی شمار ہوتے ہیں، اور یہ "قدرت" ان کی خدمت کے فرائض انجام دیتی ہے، فقہار نے اس صلاحیت کا ذریعہ درج ذیل چیزوں سے واقفیت کو قرار دیا ہے،

۱۔ قرآن حکیم۔ لغوی اور شرعی دونوں اعتبار سے معانی و مفاہیم پر عبور۔

۲۔ سنت۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کو موقع و محل پر منطبق کرنے میں مہارت۔

۳۔ اجماع۔ اس کے طریقوں اور فیصلوں اور موجودہ احول کے مطابق ان سے کام لینے کے طریقہ سے واقفیت،

۴۔ قیاس کے وجوہ اور طریقے کا علم جن کی تفصیل قیاس، استحسان اور استدلال وغیرہ ابواب میں گذر چکی ہے،

۵۔ صحابہ و تابعین کے اقوال و فتاوی پر نظر اور ان کے موقع و محل سے واقفیت۔

۶۔ فقہی اصول و کلیات کا علم۔

۷۔ فقہی جزئیات اور ان کے موقع و محل سے واقفیت۔

۸۔ مذکورۂ بالا تمام علوم چونکہ عربی زبان سے تعلق رکھتے ہیں اس بنا پر قدیم عربی زبان میں مہارت ضروری ہے، اس کے بغیر مقصود نہ حاصل ہو سکے گا،[۱]

[۱] عقد الجید ص ۳ و ۴

فہم و فراست اور علم و بصیرت کا وہ مقام جس کو قرآن حکیم نے "حکمت" سے تعبیر کیا ہے اور جس کے بغیر اجتہاد میں چارہ نہیں ہے، فقہار کے نزدیک مذکورہ قسم کی معلومات کے "ذریعہ" حاصل ہوتا ہے، یعنی استدلال و استنباط پر قدرت ان معلومات سے نہیں ہوتی ہے، وہ صرف واسطہ اور ذریعہ کا کام دیتے ہیں، بلکہ اس "علم" سے ہوتی ہے جو ان معلومات کے واسطہ اور ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے،

۹۔ قومی و ملکی مصالح اور حالات و زمانہ کے تقاضہ سے واقفیت بھی ضروری قرار دی گئی ہے،

فقیہا فی مصالح الخلق فی امور الدنیا[۱] — دنیوی امور میں خلق خدا کی مصلحتوں کا ماہر اور رمز شناس ہو،

۱۰۔ وہ علم و ادراک جس کا تعلق "قلب" سے ہے یہ در اصل ایک باطنی قوت ہوتی ہے، اصولیین اس کو قلب کی آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں،[۲]

قرآن حکیم کی اس آیت میں اس کا ذکر ہے،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا (۲۸/۲۹) — اے ایمان والو اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو (تقویٰ کی زندگی اختیار کرو) تو وہ تمھارے لیے فیصلہ اور امتیاز کرنے والی ایک قوت پیدا کر دے گا۔

امام حسن بصریؒ نے اس قوت کا تجزیہ عملی حیثیت سے اس طرح کیا ہے،

(۱) دنیا سے دل نہ لگائے (۲) آخرت کے کاموں سے رغبت رکھے (۳) دین میں کامل بصیرت حاصل ہو، (۴) طاعات پر مداومت کرنے والا اور پرہیزگار ہو (۵) مسلمانوں کی بے آبروئی اور ان کی حق تلفی سے بچنے والا ہو (۶) اجتماعی مفاد اس کے پیش نظر ہو (۷) مال کی طمع نہ ہو۔[۳]

امام غزالیؒ نے علمی حیثیت سے اس کا یہ تجزیہ کیا ہے،

[۱] احیاء العلوم ج ۱ [۲] نور الانوار [۳] احیاء العلوم ج ۱

(۱) آفات نفسانی کی باریکیوں کی پہچان (۲) ان چیزوں کی پہچان جو عمل کو فاسد بنا دینے والی ہیں (۳) راہ آخرت کا علم (۴) اخروی نعمتوں کی طرف غایت درجہ رجحان (۵) دنیا کو حقیر سمجھنے کے ساتھ اس پر قابو پانے کی طاقت (۶) دل پر خوف الٰہی کا غلبہ۔[۱]

فطری قابلیت اور جد وجہد کے اختلاف کی بنا پر صلاحیت میں فرق ناگزیر ہے

علم و معارف کے مذکورہ "ذرائع" میں ہر عالم کی حالت یکساں نہیں ہوتی، بلکہ ذہن و دماغ کی فطری صلاحیت اور جد وجہد کے مختلف درجے کی بنا پر بڑی حد تک مختلف ہوتی ہے،

تارۃ یکون الانسان عالما بھا	کبھی انسان ان کا عالم ہوتا ہے اور ان میں
مجتھدا فیھا وتارۃ یکون حافظا	اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہے کبھی حافظ ہوتا ہے
لھا متمکنا من الاطلاع علی مقاصدھا	اور ان کے مقاصد پر پوری طرح مطلع ہوتا ہے لیکن
غیر بالغ رتبۃ الاجتھاد وتارۃ	اجتہاد کے درجہ کو نہیں پہنچتا اور کبھی نہ حافظ ہوتا
یکون غیر حافظ ولا عارف الا انہ	ہے اور نہ عارف ہوتا ہے، مگر ان کی غرض و
عالم بغایتھا[۲]	غایت سے واقف ہوتا ہے،

اسی طرح کسی شخص کو کسی فن اور علم میں مہارت و اجتہادی قابلیت حاصل ہوتی ہے اور کسی کو کسی میں ہوتی ہے، عموماً تمام علوم و فنون میں یکساں عبور بالخصوص اس زمانہ میں تقریباً ناممکن ہے، اس بنا پر جس کو جس فن میں اجتہادی قابلیت ہوگی، اس میں دوسروں کے مقابلہ میں اس کی رائے اور بات کو ترجیح حاصل ہوگی۔

والحق ان صفۃ الاجتھاد تحصل	صحیح بات یہ ہے کہ اجتہاد کی صفت ایک ایک فن اور
فی فن دون فن وفی مسألۃ دون مسألۃ[۳]	ایک ایک موضوع میں حاصل ہوتی ہے۔

[۱] احیاء العلوم ج ۱، [۲] الموافقات ج ۴ ص ۱۰۷، [۳] حوالہ بالا۔

موجودہ دور کے علمی اداروں میں اجتہادی صلاحیت والے افراد پیدا کرنے میں ناکام ہیں

اس زمانہ کے عربی مدارس میں تحقیق و ریسرچ کا کام ختم ہو چکا ہے، فنی قابلیت بس اس کا نام رہ گیا ہے کہ جس طرح بھی ہو فن کی ساری نصابی کتابیں پوری کر لی جائیں، مدارس کے علاوہ بھی کوئی "ادارہ" ایسا نہیں ہے جس میں مختلف دینی موضوعات پر تحقیق و ریسرچ کا انتظام ہو، اور صاحب ذوق اپنی طبعی مناسبت کے لحاظ سے ان کے ذریعہ علم و فن میں اونچا مقام حاصل کر سکیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اجتہادی صلاحیت رکھنے والے علما، مفقود ہیں، اگر اتفاقیہ کوئی اس صلاحیت کا شخص پیدا ہو جاتا ہے تو حالات زمانہ اس کو ابھرنے کا موقع نہیں دیتے،

سرکاری یا نیم سرکاری ادارے عربی علوم کی جو خدمت انجام دے رہے ہیں ان میں ان علوم کی حیثیت دینی نہیں رہ گئی ہے، بلکہ صرف دنیاوی فوائد کی حد تک ہے، اس لیے دینی ضروریات کے لیے یہ تعلیم بیکار ہے، جدید تعلیم میں اسلامی علوم میں کمال کی سب سے بڑی ڈگری ڈاکٹریٹ کی ہے، اس کو بھی دینی علوم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ ان مقالوں کا موضوع بیشتر غیر دینی علوم ہوتے ہیں، اس لیے دینی نقطۂ نظر سے اس قسم کی تحقیقات بے کار ہے، جامعہ عثمانیہ میں ضرور دینیات پر تحقیقات شروع کی گئی تھی اور اس سلسلہ میں بعض اچھے مقالے لکھے گئے، مگر یہ قصہ ہی ختم ہو گیا۔ "آں قدح بشکست وآں ساقی نماند" مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ اسلامیات سے اس کی توقع بیکار ہے،

ان حالات میں اجتہادی صلاحیت والے افراد کا پیدا ہونا کس قدر مشکل ہے؟ اور اجتہادی کام کتنا دشوار بن گیا ہے؟ پھر بھی امت میں تلاش کرنے سے ایسے افراد مل سکتے ہیں جو ہر فن میں نہ سہی خاص خاص فن میں قابلیت و مہارت رکھتے ہیں، اور جن کی رائے دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ وزنی اور وقیع ہوتی ہے، ایسے افراد کو اکٹھا کر کے یہ اہم کام انجام پا سکتا ہے، مگر یہ کام حکومت یا بڑے ادارے ہی انجام دے سکتے ہیں،

موجودہ دور میں اجتہاد کے لیے قدیم وجدید دونوں علوم میں مہارت اور دینی علوم پر نظر کے ساتھ

نئے رجحانات اور مسائل سے واقفیت بھی ضروری ہے مگر آجکل کے علماء اور انگریزی تعلیم یافتہ اشخاص میں مشکل ہی سے یہ دونوں باتیں جمع ہوتی ہیں، بلکہ ان دونوں کی طبیعتوں میں اتنا بعد ہوگیا ہے کہ ایک دوسرے کے خیالات مشکل سے سمجھتے ہیں، اس لیے اس بعد کو دور کرنے کیلئے ایسے اشخاص کی ضرورت ہے جن میں دونوں باتیں جمع ہوں، اس کے بغیر اجتہاد کا کام انجام نہیں پاسکتا،

اختلافات کو تطبیق دینے کی صلاحیت بھی ضروری ہے

اجتہاد کے لیے اختلافِ صحابہؓ اور اختلافِ ائمہؒ سے استفادہ اور اس کو منطبق کرنے کی صلاحیت بھی ضروری ہے، ان بزرگوں نے بڑی دقیقہ رسی ذکاوت سنجی کے ساتھ علم وفن کی خدمت کی ہے، اس لیے ان کے اقوال وآراء کی شرعی نظام میں بڑی اہمیت ہے، اور ان کے اقوال کو موقع ومحل کے لحاظ سے برمحل منطبق کرنا مستقل کام سمجھا جاتا ہے، چنانچہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے فرمایا۔

أتدری ای الناس اعلم قلت اللہ ورسولہ اعلم قال اعلم الناس ابصرھم بالحق اذا اختلف الناس وان کان مقصراً فی العمل وان کان یزحف فی استہ[1]

تمھیں معلوم ہے کہ بڑا عالم کون ہے، انھوں نے جواب دیا اللہ اور اس کا رسول زیادہ جانتا ہے آپ نے فرمایا کہ بڑا عالم وہ ہے جس کو اختلاف کے موقع پر حق کی بصیرت حاصل ہوجائے، اگرچہ وہ عمل میں کوتاہی کرنے والا اور گھسٹ کر چلنے والا ہو

فقہاء کہتے ہیں؛

ھذا تنبیہ علی المعرفۃ بمواقع الاختلاف[2]

یہ حدیث مواقع اختلاف کی معرفت کے لیے تنبیہ ہے،

اس حدیث پر محدثین نے تنقید کی ہے، اور اس کے ایک راوی "عقیل بن جبہ" کی وجہ سے

[1] طبرانی فی الاوسط والصغیر [2] الموافقات ج ۴ ص ۱۶۱

امام بخاری نے اس کو منکر الحدیث میں شمار کیا ہے، لیکن اس کی تائید دوسرے اقوال سے بھی ہوتی ہے، مثلاً حضرت قتادہؓ فرماتے ہیں :۔

من لم یعرف الاختلاف لم یشم انفہ الفقہ[1]

جس نے اختلاف کی معرفت نہ حاصل کی اسکو فقہ کی ہوا بھی نہیں لگی

حضرت ہشام بن عبد اللہ رازیؒ فرماتے ہیں :۔

من لم یعرف اختلاف الفقہاء فلیس بفقیہ[2]

جس نے فقہاء کے اختلاف کی معرفت نہ حاصل کی وہ فقیہ نہیں ہے،

حضرت امام مالکؒ سے روایت ہے:

لاتجوز الفتیا الا لمن علم ما اختلف الناس فیہ قیل لہ اختلاف اھل الرای قال لا اختلاف اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم وعلم الناسخ والمنسوخ ومن حدیث الرسول[3]

فتویٰ دینا اسی شخص کو جائز ہے جو فتویٰ کے اختلاف کو جانتا ہو، پوچھا گیا کہ اختلاف سے اہل رائے کا اختلاف مراد ہے، فرمایا نہیں، بلکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کا اختلاف، ناسخ اور منسوخ کا علم اور رسول اللہ صلعم کی حدیث سے ناسخ منسوخ وغیرہ کی معرفت،

اختلاف کی معرفت سے اختلافی مسائل کا حافظ ہونا مراد نہیں بلکہ موقع ومحل کی مناسبت سے ان کے ذریعہ استدلال واستنباط پر قدرت مراد ہے،

جدیداً بان یتبین لہ الحق فی کل نازلۃ تعرض لہ[4]

اس طرح کہ ہر پیش آنے والے مسئلہ میں حق کی معرفت ہوجائے۔

[1] الموافقات ج ۴ ص ۱۶۱ [2] ایضاً [3] ایضاً [4] ایضاً

اختلافات کے وجوہ و اسباب

فقہاء نے اختلاف کی کئی وجہیں بیان کی ہیں، مثلاً

(۱) کوئی لفظ معنی کے لحاظ سے مشترک ہو یا صرفی و نحوی ترکیب میں اشتراک پایا جاتا ہو، اور علماء نے اس سے مختلف معنی مراد لیے ہوں،

(۲) حقیقت اور مجاز کے مراد لینے میں اختلاف ہو،

(۳) آیت و حدیث کے موقع و محل کی تعیین میں اختلاف ہو،

(۴) عام اور خاص کے مراد لینے میں اختلاف ہو،

(۵) روایتوں کے اختلاف کی بنا پر اختلاف پیدا ہوگیا ہو،

(۶) اجتہاد اور قیاس کی حجت اور شرائط وغیرہ میں اختلاف ہو،

(۷) نسخ اور عدم نسخ کا اختلاف ہو جو موقع اور محل پر مبنی ہوتا ہے،

(۸) دلائل مختلف ہوں، کسی سے کسی چیز کی زیادہ اہمیت ثابت ہو اور کسی کی کم،

ان امور میں ان ہی حضرات کا اختلاف معتبر ہوگا جن میں اجتہاد کی اہلیت و صلاحیت پائی جائے، جو اختلاف محض اغراض و ہوا و ہوس کی بنا پر ہوگا، اس کے اعتبار کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اغراض و ہوا و ہوس کے ثبوت کے لیے اتنا کافی ہے کہ اجتہاد و اختلاف نا اہل کی جانب سے ہو،

فقہاء کہتے ہیں:

فکل رأی صدر علی هذا الوجه فلا مرية فی عدم اعتباره لانه ضد الحق الذی انزل الله تعالیٰ[1]

ہر ایسی رائے جو اس طریقہ (ہوا و ہوس اور نا اہلی) کی بنا پر ہو، اس کے غیر معتبر ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، کیونکہ وہ اس حق کی ضد ہو جس کو اللہ نے نازل کیا ہے،

[1] الموافقات ج ۴ ص ۱۶۷

اس کا ثبوت ان آیتوں سے ملتا ہے:

وان احکم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم

آپ انکے مطابق فیصلہ کیجیے جسکو اللہ نے اتارا ہے اور لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجیے،

دوسری جگہ ہے،

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

اے داؤد ہم نے تم کو حاکم بنایا ہے، تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو اور اس فیصلہ میں خواہشات کی پیروی نہ کرو، ورنہ یہ پیروی تم کو اللہ کی راہ سے گمراہ کر دے گی،

بہت سے اختلافات حقیقت اختلاف نہیں ہیں

بہت سے اختلاف ایسے ہوتے ہیں جو ظاہری نظر میں تو اختلاف معلوم ہوتے ہیں لیکن ان میں حقیقۃً کوئی اختلاف نہیں ہوتا، ایسے اختلاف کو اختلافات کے زمرہ سے خارج کر دینے کی ضرورت ہے، یہ عموماً حسب ذیل اسباب کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں، اور حدیث و تفسیر میں خصوصیت سے پائے جاتے ہیں،

(۱) ایک لفظ کئی وجوہ اور تعبیرات کو شامل ہے، کسی نے کسی وجہ کو نقل کیا اور کسی نے کوئی تعبیر کی، ان میں حقیقۃً کوئی اختلاف نہیں ہوتا،

مثلاً لفظ "منّ" (ونزلنا علیکم المن) کی تفسیر میں کئی اقوال منقول ہیں اور یہ لفظ ان سب کا احتمال رکھتا ہے،

(۲) مختلف تعبیرات میں صرف الفاظ کا فرق ہو اور نتیجہ کے لحاظ سے سب ایک ہوں جیسے سلویٰ (ونزلنا علیکم المن والسلویٰ) کی تفسیر کئی طرح کی گئی ہے اور سب کا نتیجہ تقریباً ایک ہی ہے،

(۳) ایک شخص کسی لفظ کی لغوی تفسیر کرتا ہے، اور دوسرا مفہوم اور استعمال کے لحاظ سے (دونوں کی صحت کی ضمانت اسی وقت ہوگی جبکہ مطابقت پائی جائے گی) اگرچہ ظاہر طور پر تعبیر میں اختلاف ہو،

(۴) اختلاف کی حیثیت اور محل جدا جدا ہوں، لیکن غلطی سے ان کو ایک سمجھ لیا گیا ہو،

(۵) موقع ومحل کے لحاظ سے ایک ہی شخص کی مختلف رائیں ہوں، یا ایک ہی موقع ومحل کے لیے پہلے ایک رائے تھی اور بعد میں وہ بدل گئی،

(۶) یہ اختلاف فرض اور وجوب میں نہ ہو، بلکہ صرف اختیاری امور میں ہو، کوئی کسی کو پسند کرتا ہے کوئی کسی کو لیکن دونوں ایک دوسرے کے جواز کے قائل ہوں،

(۷) ایک ہی مفسر اور محدث سے ایک ہی آیت یا حدیث کی کئی تفسیریں منقول ہوں جو باہم مختلف ہوں ان میں کسی کو ترجیح نہ ہو، یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ معانی کی وسعت بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اس میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی ہے،

(۸) ایک ہی لفظ کو کسی نے حقیقت پر محمول کیا ہو اور کسی نے مجاز پر، لیکن دونوں صورتوں میں مقصود نہ بدلتا ہو، مثلاً یخرج الحی من المیت ویخرج المیت من الحی کو کوئی موت اور حیات کو حقیقت پر حمل کرتا ہے، اور کوئی مجاز پر، لیکن مقصود ومطلوب دونوں کا ایک ہی ہے،

(۹) اصلی مراد اور مقصود کی تعیین میں اختلاف ہو، یہ اسی صورت میں ہوگا جب خارجی دلیل ظاہری معنی کے خلاف ہو مگر اس صورت میں بھی اس پر سب متفق ہوتے ہیں کہ اسکے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں لیکن خارجی دلیل کے مطابق معنی مراد لینے میں اختلاف ہوتا ہے،

(۱۰) معنی مقصود کی تعبیر میں اختلاف ہو مگر اصلی معنی سب کے نزدیک ایک ہوں،[1]

۱؎ الموافقات ج ۴ ص ۲۱۹

اس قسم کے تمام اختلافات کو اس دائرہ ہی سے خارج کر دینے کی ضرورت ہے، ورنہ اجتہاد کی کام میں بڑی رکاوٹ پیش آئے گی

عموماً تین قسم کی صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے،

(۱) موقع ومحل کی تعیین میں اجتہاد (۲) نئے مسائل کی تحقیق کے لیے اجتہاد (۳) حکم اور مسئلہ کی صورت تو موجود ہے لیکن اس میں لوگوں کو مشقت ہوتی ہے یا اس کا اصل مقصود فوت ہو چکا ہے اس لیے اجتہاد کے ذریعہ اس میں سہولت پیدا کرنا یا اس کو مفید مقصد بنانا،

ان تینوں قسموں کی تفصیل درج ذیل ہے:

موقع ومحل کی تعیین میں اجتہاد کی صورت

(۱) حکم اصولی اور کلی شکل میں موجود ہے لیکن موقع اور محل کی تعیین کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہے،

مثلاً شہادت کے بارے میں عدالت کی صفت کے ساتھ یہ حکم ہے،

واشہدوا ذوی عدل منکم — اپنوں سے دو عادل کو گواہ بناؤ

فقہاء نے نصوص شرعیہ کے پیش نظر عدالت کا درج ذیل مفہوم بیان کیا ہے،

ھی ملکة تحمل علی ملازمة التقوی والمروة[1] — عدالت ایک ملکہ ہے جو تقوی اور مروت اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے،

تقوی کی ملازمت "کبائر" سے کلی طور پر اجتناب کا نام ہے، مروت کے بارے میں یہ تصریح ہے،

والمروة صون النفس عن الادناس وما یشینھا عند الناس[2] — پست باتوں اور ان چیزوں سے جن کو لوگ معیوب سمجھتے ہوں نفس کی حفاظت کا نام مروت ہے،

۱؎ الموافقات ج ۴ ص ۹۰ ۲؎ ایضاً

روایت اور شہادت میں عدالت کا ادنیٰ درجہ بھی کافی ہے اور وہ یہ ہے

هو ترك الكبائر وترك الاصرار على	کبائر کا ترک کر دینا اور صغائر پر اصرار نہ
صغيرة وترك الاصرار على	کرنا اور جو چیزیں "مروت" میں خلل ڈالنے
ما يخل بالمروة[1]	والی ہیں ان کے لیے اصرار چھوڑ دینا،

عدالت کا معاملہ چونکہ اخلاق و کردار سے متعلق ہے، اس بنا پر لازمی طور سے اس کے درجات و مراتب ہیں :

(۱) اعلیٰ درجہ میں نہایت اونچے قسم کے لوگوں کا شمار ہوگا، اس میں ہر دور کے چند ہی افراد آسکیں گے، دور صحابہ میں حضرت ابوبکر صدیق رضی سب سے اونچے درجہ میں تھے۔

(۲) ادنیٰ درجہ اس کا شمار برائے نام ہی عدالت کے باب میں ہو سکتا ہے، اس میں عدالت کے اوصاف پامال ہوتے رہتے ہیں،

(۳) متوسط درجہ، جو اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان ہو، اس کے بہت سے درجے اور مرتبے ہیں، اور در اصل اجتہاد کا محل بھی متوسط درجہ ہے،

"مروت" کی بحث میں یہ گذر چکا ہے کہ اس میں "ان باتوں سے بھی تحفظ ہونا چاہیے جن کو لوگ پست اور معیوب سمجھتے ہوں، اس میں ملکی و قومی عادات اور معاشرتی حالات کو کافی دخل ہے، اسی طرح انسان کی ظاہری ہیئت اور شکل و صورت سے بھی بسا اوقات دھوکا ہوتا ہے ممکن ہے ایک شخص اپنی ظاہری ہیئت میں نہایت متشرع اور متدین نظر آتا ہو لیکن اخلاق و کردار میں عادی مجرم ہو، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی شخص کی ظاہری شکل و صورت سے دینداری کے آثار نہ نمایاں ہوں لیکن اخلاق کے اعتبار سے وہ اونچے درجہ کا انسان ہو اور اس کا دل خشیت الٰہی سے معمور اور اس کا باطن تقویٰ

[1] المواقف ج ۴ ص ۹۰

اور مروت کے اوصاف سے آراستہ ہو، اس لیے محض ظاہری وضع قطع کو تقویٰ کا معیار بنا لینا صحیح نہیں، یہ صحیح ہے کہ عموماً ظاہری حالت ہی پر ہر چیز کا فیصلہ کیا جاتا ہے، لیکن یہ کہاں سے ثابت ہے کہ اس کے باطنی احوال کی معرفت نہ حاصل کی جائے، یا صرف کسی ایک بات میں شریعت کی خلاف ورزی سے پوری زندگی داغدار سمجھ لیجائے، اس قسم کی تنگ نظری کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے، مقامی حالات اور معاشرتی ضروریات کی بنا پر ہر دور میں عدالت کا معیار بدلتا رہتا ہے، اس لیے ان حالات اور مقررہ اصول و ضوابط کی روشنی میں "اجتہاد" کے ذریعہ عدالت کا نیا معیار مقرر کرنا اور اس کے "شاہد" کو جانچنا ہر دور کا اہم ترین کام ہے،

یا مثلاً فقر و افلاس کا معاملہ ہے، اس کی ایک حد تو یہ ہے کہ کچھ بھی پاس نہ ہو، اور دوسری یہ ہے کہ موجود تو ہے لیکن مقررہ نصاب کے برابر نہیں ہے، جس کی بنا پر وہ شرعی مالدار سمجھا جا سکے، ان دونوں حدوں کے درمیان بہت سے درجے اور مرتبے ہیں، اس لیے شخصی اور مقامی حالات کی بنا پر اجتہاد کے ذریعہ استحقاق کا حکم ثابت کرنے کی ضرورت ہے، اس طرح کے اور مسائل بھی ہیں جن پر از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے،

موقع و محل کے اختلاف سے احکام و قوانین میں تبدیلی کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان فرمودات سے ہوتا ہے جن میں آپ نے اشخاص کی حالت کے لحاظ سے مختلف باتیں بیان فرمائی ہیں، مثلاً کسی سے افضل اعمال میں ایمان باللہ اور جہاد وغیرہ فرمایا، کسی سے نماز اور والدین کی خدمت اور کسی سے روزہ اور کسی سے ذکر اللہ اور کسی سے دعا وغیرہ۔ اگر ان سب کو آپ کے عموم پر باقی رکھا جائے اور موقع و محل کے تفاوت کو نظر انداز کر دیا جائے تو ان میں تضاد لازم آئے گا جو شان رسالت سے بعید ہے،

فقہا نے بعض صورتیں ایسی بھی بیان کی ہیں جن میں موقع اور محل | اجتہاد اشخاص کی تعیین کیلئے ہوتا ہو انواع کیلئے ضروری نہیں ہے

کے اختلاف کا اثر نہیں پڑتا ہے اور نہ ان میں کبھی اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے، بلکہ پہلے جو اجتہاد کیا جا چکا ہے یا شارع کی طرف سے جو صورت مقرر کر دی گئی ہے، اسی کی تقلید ضروری ہے،

ان صورتوں کا تعلق اشخاص سے نہیں بلکہ انواع سے ہے، مثلاً قرآن حکیم میں ہے،

فجزاء مثل ما قتل من النعم (۵/۹۶) (احرام کی حالت میں) جس قسم کے جانور کو مارا ہے اسی قسم کا جانور بدلہ میں دیا جائے گا،

مقتول جس نوع سے ہے اس نوع کی "مثلیت" کی تعیین ضروری ہے، تاکہ بدلہ کی ادائگی میں سہولت ہو، مثلاً بکری ہرن کے مثل ہے، بکری کا بچہ خرگوش کے مثل ہے، بالتو گائے وحشی گائے کے مثل ہے، وغیرہ، اس قسم کی صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر کہیں مثل نہ پایا جاتا ہو یا نہایت دشواری پیش آتی ہو تو اور بات ہے،

نئے مسائل کی دریافت کیلئے اجتہاد (۲) نئے مسائل کی دریافت کے لیے اجتہاد۔

اس کی کئی صورتیں ہیں: (۱) قرآن وسنت یا اجماع سے جو صریح احکام ثابت ہیں، ان کے الفاظ و معانی پر غور کیا جائے اور فقہا کے بیان کردہ طریقوں، اقتضاء، اشارہ کنایہ وغیرہ کے تحت حکم دریافت کیا جائے، اس سے جدید طرز پر اراضی کی تنظیم اور سرمایہ و دولت کی نئی تقسیم کے بہت سے مسائل آسانی کے ساتھ حل ہو جاتے ہیں، اس میں روح اور مقصد برقرار رکھتے ہوئے خلافت راشدہ کے مختلف طریق کار سے بھی رہنمائی حاصل ہوتی ہے،[1]

(۲) نئے مسئلہ کے نظائر اور اس کے مشابہ احکام (جو حل شدہ ہیں) کی علت نکالی جائے اور اس کی نوعیت و کیفیت پر غور کیا جائے، پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے، اگر نئے اور پرانے دونوں کی علت میں اتحاد ہے تو پہلے کا حکم اس نئے مسئلہ پر بھی نافذ کر دیا جائے، تجارت و زراعت وغیرہ کے مسائل

[1] تفصیلی بحث کے لیے راقم کی کتاب اسلام کا زرعی نظام مطالعہ کرنا چاہیے۔

اس کے ذریعہ حل کیے جا سکتے ہیں، علت سے متعلق جملہ مباحث قیاس کے باب میں گذر چکے ہیں،

(۳) نظائر اور مشابہ احکام نہ ملنے کی صورت میں ضرورت اور مصلحت کو مقررہ اصول کے مطابق معیار بنا کر نئے مسئلہ کا حل دریافت کیا جائے، "انشورنس" (زندگی کا بیمہ) اور "کمرشل انٹرسٹ" وغیرہ جیسے مسائل اس کے ذریعہ حل کیے جائیں، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر صورت جواز کا حکم نکالا جائے بلکہ یہ ہے کہ اس قسم کے مسائل حل کرنے میں ضرورت اور مصلحت کا بھی لحاظ ہونا چاہیے، مگر اس بارہ میں شریعت کے جو مقررہ حدود ہیں ان کی پوری رعایت کرنے کے بعد ہی جواز یا عدم جواز کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے، استحسان کے بیان میں یہ بحث گذر چکی ہے،

(۴) اصول و کلیات کے ذریعہ یا استصلاح و استدلال وغیرہ کے جو طریقے فقہا نے بیان کیے ہیں (ہر ایک کی تفصیل گذر چکی ہے) ان کے ذریعہ حل دریافت کیا جائے،

غرض نئے مسائل کا حل ناممکن نہیں ہے، فقہائے کرام نے اتنا سرمایہ جمع کر دیا ہے کہ اس کے ذریعہ فقہ ہمیشہ ضروریات زندگی کا ساتھ دے سکتی ہے، البتہ اس کے لیے محنت، اتزرف نگاہی اور اجتہادی صلاحیت کی ضرورت ہے، اور اگر اجتہادی کام کا سلسلہ بند ہو گیا تو پھر ہوا و ہوس کا غلبہ ہو کر دین و شریعت کا صرف نام باقی رہے گا، چنانچہ فقہ کی کتابوں میں ہے

فلا بد من حدوث وقائع	یہ ضروری بات ہے کہ ایسی نئی نئی صورتیں پیش آئیں
لا تکون منصوصا علی حکمها	جن کا صریح حکم موجود نہ ہوا اور نہ پہلے لوگوں نے
ولا یوجد للاولین فیها اجتهاد	ان میں اجتہاد کیا ہو، ایسی حالت میں اگر لوگوں
وعند ذلك فاما ان یترك	کو آزاد چھوڑ دیا جائے کہ وہ من مانی کارروائی
الناس فیها مع اهوائهم او ینظر	کریں یا اجتہاد شرعی کے بجائے محض اٹکل کے تیر
فیها بغیر اجتهاد شرعی وهو اتباع للهوی وذلك كله فساد[1]	چلائیں تو یہ فساد اور ہلاکت و بربادی ہے،

[1] الموافقات ج ۴ ص ۱۰۴

دشواری اور مشکلات پر قابو پانے کے لیے اجتہاد

(۳) واقعی مشقت و تکلیف یا اصل مقصد فوت ہونے کی صورت میں اجتہاد۔ بعض اوقات حالات و معاشرتی خرابی یا بیماری و معذوری وغیرہ کی بنا پر اصل حکم پر عمل دشوار بن جاتا ہے، اس وقت کوئی ایسی صورت تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جس میں حکم کا احترام برقرار رہے اور سہولت کی راہ بھی نکل آئے، ایسی شکل میں اگر شارع کی طرف سے اصل حکم کے بدل کی کوئی صورت موجود ہے تو کوئی دشواری نہیں ہوتی، بلکہ صرف موقع و محل کی رعایت سے بدل کو اصل کی جگہ "فٹ" کر دینے سے کام چل جاتا ہے، جیسے معذور اور بیمار وغیرہ کے احکام کفارہ وغیرہ کے باب میں اس کی کئی صورتیں بیان کر دی گئی ہیں،

البتہ اگر بدل موجود نہیں ہے تو اجتہاد اور قیاس کے ذریعہ سہولت پیدا کرنے کا حکم ہے، تاکہ شریعت کی عطا کردہ سہولت سے عملی زندگی میں کوئی دشواری نہ ہو، یہ صورت حال بیشتر معاشرتی عدم صلاحیت کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، یا کسی نئی چیز کی دریافت سے پرانی چیزیں اپنی اصلی حالت پر برقرار نہیں رکھی جا سکتیں، عدم صلاحیت کی صورت میں اصول تدریج کے ذریعہ دشواری پر قابو پانے کی راہیں نکالی جائیں، قرآن حکیم کا ۲۳ سال میں بتدریج نازل ہونا اس پر شاہد ہے، بین الاقوامی سود اور بینک وغیرہ کے مسائل اسی طرح بتدریج حل کیے جا سکتے ہیں، اور اگر دفعۃً حل کرنے کی کوشش کی گئی تو اس کا نتیجہ پورے نظام کے تعطل کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے صاحبزادے نے آپ سے کلی طور پر احکام و قوانین نافذ کرنے کا مطالبہ کیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا:

لا تعجل یا بنی فان اللہ ذم الخمر	بیٹے اس معاملہ میں جلدی نہ کرو، اللہ تعالیٰ نے
فی القرآن مرتین وحرمها فی	قرآن حکیم میں دو مرتبہ شراب کی برائی بیان
الثالثة وانی احمل الحق علی	فرمائی اور تیسری مرتبہ اس کو حرام کیا ہے،
الناس جملة فیدفعوه جملة	اگر میں لوگوں کو یکبارگی آمادہ کروں گا تو

ویکون من ذا فتنة	وہ اپنے کندھے سے جوا اتار پھینکیں گے اور یہ فتنہ کا باعث ہوگا،

اس لیے معاشرتی اصلاح میں تدریج و تسلسل ضروری ہے، تاکہ لوگوں کے ذہن و دماغ متوازن صورت قبول کرنے کے لیے آمادہ ہوتے رہیں، اور اگر نئی چیز کی دریافت سے یہ دشواری پیش آئی ہو تو اس کے حل کی وہی صورتیں ہیں جو اوپر مذکور ہو چکی ہیں کہ ان میں علت کو مدار بنایا جائے یا ضرورت و مصلحت کو بنیاد قرار دے کر حل نکالا جائے، سمت قبلہ وغیرہ کے مسائل اسی طرح حل کیے جاتے ہیں،

اصل مقصد فوت ہونے کی صورت میں بھی مسئلہ اور اس پر عمل درآمد کی صورت پر از سر نو غور و خوض کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً "کفو" کے بارے میں فقہاء نے جو لمبی چوڑی تفصیل لکھی ہے اب اس کی ضرورت نہیں ہے، یا حلالہ کی مروجہ شکل میں چند در چند خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں، اس قسم کے مسائل کو قرآن و سنت کی روشنی میں اصل مقصد کو پیش نظر رکھ کر دوبارہ حل کرنے کی ضرورت ہے،

اجتہاد کی حقیقت اور طریق کار

(۴) اجتہاد کا طریق کار،

پہلے اجتہاد کی حقیقت سمجھ لینا چاہیے، فقہاء نے یہ حقیقت بیان کی ہے،

الاجتهاد هو استفراغ الجهد	حل طلب صورت کی دریافت میں بالکل خالی الذہن
وبذل غاية الوسع اما فی درك	ہو کر انتہائی جد و جہد صرف کرنا، یہ حل طلب
الاحكام الشرعية واما	صورت خواہ نئے حکم کے دریافت کی ہو خواہ احکام
فی تطبيقها[1]	میں باہمی تطبیق کی ہو،

دوسری تعریف یہ ہے:

استفراغ الجهد فی ادراك	احکام شرعیہ معلوم کرنے کے لیے پوری محنت

[1] الموافقات ج ۴ ص ۸۹

الاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ	اور جد وجہد صرف کرنا معلومات تفصیلی دلائل
عن ادلتھا التفصیلیۃ الراجعۃ	سے حاصل ہوتی ہیں اور ان دلائل کا مرجع
کلیاتھا الی اربعۃ اقسام الکتاب	کتاب وسنت اور قیاس ہیں،
والسنۃ والاجماع والقیاس[1]۔	

یعنی انتہائی غور وفکر اور محنت سے اس طرح مسائل کا حل دریافت کرنا کہ ان کی بنیاد کتاب وسنت اور اجماع وقیاس میں کسی پر قائم ہو، اور وہ ان ہی سے مستنبط قرار پائیں،

دلائل سے مسائل کا تعلق قائم کرنے میں یہ ترتیب ملحوظ رہنی ضروری ہے کہ اصل قرآن حکیم ہے سنت اسی کی تشریح ہے، اجماع اور قیاس وغیرہ کا درجہ اس کے بعد ہے، حضرت معاذؓ کی مشہور حدیث سے یہ ترتیب ثابت ہوتی ہے، اور قیاس کے بارے میں حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ سامنے رکھنا چاہیے:

اعرف الاشباہ والنظائر	حل طلب صورت کے مشابہ مسائل اور نظائر کی
وقس الامور برایک[2]	معرفت حاصل کرو اور پھر ان پر اپنی رائے سے قیاس کرو،

اجتہاد میں نااہلوں کی رائے اور بلاکسی شرط وقید کے آزادانہ رائے کا کوئی اعتبار نہیں، ورنہ جو صورت یہودیوں کے اجتہاد میں پیش آئی تھی وہی پیش آئے گی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

"بنی اسرائیل کا معاملہ اس وقت تک ٹھیک چلتا رہا جب تک ان میں لونڈی زادوں کی کثرت نہیں ہوئی جنھوں نے نئے مسائل کو سابقہ مسائل پر قیاس کیا جس سے وہ خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا"[3]۔

یہ لونڈی زادے غیر تربیت یافتہ اور آزادانہ رائے رکھنے والے تھے جن کی علمی وفکری

۱؎ عقد الجید ۲؎ منہاج الاصول ۳؎ ایضاً

صلاحیت بالکل خام تھی اور ان کا اہل علم میں کوئی مقام نہ تھا، اس کے باوجود وہ اپنے کو اجتہاد کا حقدار سمجھتے تھے اور شریعت میں اٹکل کے تیر چلاتے تھے، جس کا نتیجہ یہودیوں کی گمراہی کی شکل میں نکلا،

اجتہاد کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس کی صلاحیت رکھنے والوں کی ایک مجلس قائم کیجائے جس میں مختلف ضروریات کے لحاظ سے ہر ضرورت کے ماہرین ہوں، ایسی مجلس فقہ حنفی کی تدوین کے وقت بھی قائم تھی جس میں تقریباً چالیس افراد تھے[1]،

اس مجلس میں کچھ افراد نمایاں حیثیت رکھتے ہوں جو اجتہاد کے فرائض انجام دیں اور باقی کی حیثیت مشیر کی ہو، اجتہاد کی صورت یہ اختیار کی جائے کہ پہلے احکام ومسائل کو ابواب میں تقسیم کرکے (یہ تقسیم اوپر گذر چکی ہے) مجموعی حیثیت سے ان کی روح اور مقصد کو سمجھا جائے (۱) پھر اس پر غور کیا جائے کہ شارع کے پیش نظر ان کے ذریعہ کس قسم کی مصلحت کا حصول اور کس قسم کی مضرت کا دفعیہ ہے (۳) پھر یہ دیکھا جائے کہ ان احکام کو مزاج اور ذہنیت کی تبدیلی سے کتنا دخل ہے اور معاشرتی حالت اور سماجی زندگی کس حد تک ان کی روح اور اصلی کردار کو جذب وانگیز کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے، ان مراحل سے گذرنے کے بعد پہلے حل طلب صورت کو اس کے مناسب باب سے متعلق کیا جائے اور اسکی روح اور مقصد کو سامنے رکھکر مقررہ قاعدہ کے مطابق بالترتیب قرآن وسنت، اجماع وقیاس سے ان کا حل نکالا جائے۔

بعض صورتیں ایسی ہوں گی جن کا حل آسان ہوگا صرف اصول وکلیات اور ضرورت ومصلحت میں صحیح تطبیق سے ان کا حل نکل آئیگا اور بعض میں دشواری پیش آئے گی، اس صورت میں اختلاف ائمہ سے فائدہ اٹھانے کی بھی ضرورت پڑے گی، لیکن ہر حال میں روح اور مقصد کو سامنے رکھنا ضروری ہے ورنہ شریعت ہوا وہوس، ذاتی خواہشات اور سہل پسندی کا بازیچہ بن جائے گی، فقہ کی جدید تدوین میں قدیم فقہ کے ذخیرے سے استفادہ کے بغیر چارہ نہیں، اور جب سب کتب فقہ حق ہیں تو ان میں سے ہر ایک سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کسی فقہ کی تخصیص نہ ہونی چاہیے،

۱؎ ملاحظہ ہو امام ابو حنیفہؒ کی تدوین قانون اسلامی

البیرونی کی یادگار جلد پر ایک نظر

از جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے، ایل ایل بی۔ بی ٹی ایچ، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی، اتر پردیش

عرصہ تک مشرق، یورپی استعمار کے جادو سے مسحور رہا اور اس کے تحت اس نے مغرب کے علوم حاضرہ سے استفادہ تو کم کیا البتہ اپنے ثقافتی ماضی کو "تقویم پارینہ ناید بکار" کا مصداق سمجھ کر بھلانے کی کوشش زیادہ کی۔ خدا کا شکر ہے کہ موجودہ صدی میں فرنگ کا جادو اتر رہا ہے، اور جیسے جیسے مغربی استعمار سے گلو خلاصی کا جذبہ بڑھتا جا رہا ہے ویسے ویسے فرزندانِ مشرق کو اپنے ماضی کی عظمت کا احساس ہو رہا ہے، اسی سلسلے کی کڑیاں وہ ہزار سالہ تقاریب تھیں جو قرون وسطیٰ کے مسلمان فضلاء کی یادگار کے طور پر منائی گئیں،

پہلی تقریب البیرونی کی ہزار سالہ جوبلی تھی جس میں مشرق و مغرب کے مشاہیر نے اس باکمال حکیم کے علمی کمالات پر مقالات پڑھے، ان مقالوں کو منتظمین اجتماع نے (Al-Beruni Commemortion Volume) کے نام سے شائع کیا ہے،

اس "یادگار جلد" میں اکیس مقالے ہیں، اور ہز ایکسیلنسی سفیر ایران کے پیش لفظ اور صدر و ناظم اجتماع کے قلم سے ایک تعارف بھی ہے جس میں تقریب کی تفصیلات کے علاوہ مختلف مقالات پر تبصرہ بھی ہے، اس تعارف کے شروع میں البیرونی کی مختصر سوانح حیات ہیں، اس کے چند مقامات قابل غور ہیں،

بیرونی کا مذہب | فاضل تعارف نویس نے بیرونی کے مذہب کے سلسلے میں لکھا ہے

"He was a Sunni Muslim by conviction with Ismailian sympathies in religion"

[وہ عقیدۃً سنی مسلمان تھا جسے اسماعیلی مذہب کے ساتھ ہمدردی تھی]

بیرونی کی تصانیف سے تو اس کے مذہب کا پتہ نہیں لگتا، البتہ ایسا خیال ہوتا ہے کہ وہ شیعہ تھا، لیکن فاضل تعارف نویس کے اس ارشاد کے کہ "اسے اسماعیلی مذہب کے ساتھ ہمدردی تھی" خود بیرونی کی تصریحات اسکے خلاف ہیں، اس نے جس انداز میں اسماعیلی تحریک کا ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس سے بیزار تھا، مثلاً آثار الباقیہ میں ایک جگہ لکھتا ہے:

ثم منذ سنین نبتت نابتة	پھر چند سالوں سے اہل جاہلیت کے مانند ایک
ونجمت ناجمة ونبحت فرقة	نیا بدعتی فرقہ اسلام میں پیدا ہوا ہے جو احادیث
جاهلية فنظروا الى اخذ هم	کی تاویل میں غور و خوض کرتا ہے (یعنی محکمات
بالتاویل[1]	شرع کی پابندی سے انکار کرتا ہے)

دوسری جگہ لکھتا ہے:

وقد وجدت عند احمد بن محمد	اور مجھے احمد بن محمد بن شہاب کے پاس جو بڑے
بن شهاب كان احد المعدودين	داعیوں میں شمار ہوتا ہے، ایک جدول
من اصحاب الجزائر وكبار الدعاة جدولا[2]	(گوشوارہ) ملی ہے

اور اس داعی کو جن لفظوں میں وہ یاد کرتا ہے اس سے تو شک ہی نہیں رہتا کہ وہ اس مذہب سے بیزار تھا،

وذکر هذا الداعی المموّه ان	اور اس فریبی اور پروپگنڈسٹ نے ذکر کیا ہے
الجدول من عمل جعفر بن محمد	کہ یہ جدول حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ
الصادق علیه السلام	کی بنائی ہوئی ہے۔۔۔۔ اور اس ظالم نے اس
ولقد افترى هذا الظالم علی	شخص پر جو افضل الاشراف اور ائمہ میں سے

---

[1] آثار الباقیہ للبیرونی ص ۲۱۳ [2] ایضاً ص ۲۰۱

ذلک السید العالم افضل الرشد داعلم الائمة صلوات الله علی ذکرهم حیث اضاف الیه شیئاً غیر جائز فی دین جده[1]

زیادہ عالم میں بہتان باندھا ہے، کیونکہ اس نے ان کی طرف ایسی چیز کو منسوب کیا ہے جو ان کے نانا کے دین میں جائز نہیں ہے،

بیرونی تصریح کرتا ہے کہ یہ "بدعت" (یعنی افطار وصوم کا رویت ہلال کے بجائے حساب سے اندازہ) اس نئی جماعت کا معمول یہ ہے جو حال ہی میں خوارزم کے اندر پیدا ہوئی ہے، اور جو اس نواح میں "بغدادیہ" کے نام سے مشہور ہے:

والی هذا الحساب واخواته ذهب اصحاب الرائ المستحدث فی هذا المذهب المعروفون بخوارزم بالبغدادیة نسبة الی داعیهم وهو شیخ یستوطن بغداد[2]

اور اس حساب اور اس جیسی چیزوں کی طرف نئی بدعت کے قائلین گئے ہیں جو خوارزم میں بغدادیہ کے نام سے مشہور ہیں جو ان کے داعی کی طرف نسبت ہے اور وہ ایک شیخ ہے جو بغداد (بغداد و خوارزم) میں رہتا ہے،

آگے چل کر اس نے ریاضی وہیئت کے اصولوں کی مدد سے اس بدعت کی تردید کی ہے اور اس باب میں اس کا استدلال وہی ہے جو اس کے شفیق استاد ابونصر منصور بن عراق کا تھا، ابونصر عراق نے بھی اسماعیلیوں کی اس بدعت کے رد میں ایک مستقل رسالہ "الرسالة فی کشف عوار الباطنیة بما موهوا علی رویة الاهلة" کے عنوان سے لکھا تھا، اس رسالہ میں وہ اس نئی جماعت کے ساتھ اپنے مناظروں کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے:-

وقد کنت انا کثیر الاجتماع مع

اور ان لوگوں (اسمعیلی دعاة) کے ساتھ میری

[1] الآثار الباقیہ ص ۲۰۱ - ۲۰۲ [2] ایضاً ص ۱۹۷

هؤلاء القوم والمناظرة ایاهم فمرة مجاهرا بالمخالفة ومرة متستراً بالمقاربة اذ کان الزمان فی ایام ابی عبد الله خوارزم شاه زمانا یوجب ذلک خاصة علی امثالی فجاریت فی هذا الذی عملوا علیه فی اول الصوم انا ورئیس من رؤسائهم عظیم الشان فیهم رفیع المکان من بینهم داعی ابی عبد الله خوارزم شاه فی مملکته وکانت مناظرتی معه علی التدریج[1]

بہت زیادہ نشست وبرخاست تھی، اور ان سے میرے اکثر مناظرے ہوا کرتے تھے، کبھی علانیہ مخالفت کے ساتھ اور کبھی ان میں گھل مل کر تقیہ کیا، کیونکہ ابوعبداللہ خوارزم شاہ کا عہد حکومت اس احتیاط کا مقتضی تھا، بالخصوص مجھ جیسے لوگوں کے لیے۔ پس رمضان کی پہلی تاریخ دریافت کرنے کے لیے جو ضابطہ انھوں نے بنایا تھا میں نے اور ان کے رؤسا میں سے ایک شخص نے اس ضابطہ کا تجربہ کیا، یہ رئیس اس گروہ میں بڑی شان والا تھا، اس کی ان لوگوں میں بڑی قدر ومنزلت تھی، اور وہ ابوعبداللہ خوارزم شاہ کے ملک میں اس کا داعی تھا، اس کے ساتھ میرا مناظرہ علی التدریج ہوتا تھا،

یہ رسالہ ابونصر ابن عراق نے البیرونی کو لکھکر بھیجا تھا، اس سے ظاہر ہے کہ ابونصر ابن عراق اس تحریک سے بیزار تھا، اور چونکہ البیرونی اس کا شاگرد تھا، نیز جس رازدارانہ لہجے میں ابونصر منصور بن عراق البیرونی کو یہ واقعہ لکھ رہا ہے "اذ کان الزمان فی ایام ابی عبد الله خوارزمشاه زمانا یوجب ذلک خاصة علی امثالی" اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ البیرونی بھی اس بیزاری میں اس کا ہم خیال تھا،

پھر البیرونی اس نئی جماعت کے فضائح بیان کرنے سے نہیں چوکتا۔ اس نے ان کی ایسی ایسی

[1] مقالہ رؤیۃ الاہلہ (مشمولہ رسائل ابی نصر ابن عراق، شائع کردہ دائرۃ المعارف حیدرآباد) ص ۱۱

بد اعمالیاں لکھی ہیں جن کو نقل کرنا بھی مشکل ہے، اس کی تفصیل آثار الباقیہ سے معلوم ہو سکتی ہے[1] اور جس استخفاف و استحقار کے ساتھ وہ فاطمی خلفاء کا ذکر کرتا ہے اس سے تو شک ہی نہیں رہتا کہ وہ اس سے بیزار و متنفر تھا۔

کما بذلها عبید الله بن الحسن بن احمد بن عبد الله بن میمون القداح لنقباء العلویة لما کذبوا اعتزاءه الیهم ایام خروجه بالمغرب حتی ارضاهم واسکتهم ثم لا یخفی ذلک علی محق وان اشتهر الحال المموه وانتشر وصار لاولاده ید تمنع والقائم فیهم فی زماننا هو ابو علی ابن نزار بن معد بن اسمعیل بن محمد بن عبید الله المتغلب[2]

جس طرح کہ عبید اللہ بن الحسن بن احمد بن عبد اللہ ابن میمون القداح نے علویوں کے نقیبوں کو مال و دولت رشوت میں دیا جبکہ اس نے اپنے کو علوی خاندان سے منسوب کیا اور انھوں نے اس کے اس دعوے کی تکذیب کی جس زمانہ میں کہ اس نے مغربی افریقہ میں خروج کیا تھا، یہاں تک کہ اس نے انھیں راضی کر لیا اور خاموش کر دیا، اگرچہ اس فریب کو بڑی شہرت نصیب ہوئی اور اس کی اولاد کو غلبہ و اقتدار حاصل ہو گیا، پھر بھی یہ بات تحقیق سے پوشیدہ نہیں ہے اور ہمارے

بیرونی کی ان تصریحات کے بعد اسے اسمٰعیلی فرقہ کی جانب منسوب کرنا یا یہ کہنا کہ اسے اس فرقہ کے ساتھ ہمدردی تھی یقیناً غلط ہے۔

خوارزم پر محمود کے حملہ کے اسباب | بیرونی کی سیاحت ہندوستان نیز "ہندوستانیات" میں اس کی مہارت اس بات کا نتیجہ ہیں کہ محمود غزنوی ۴۰۸ھ میں اسے خوارزم سے غزنی لے آیا تھا اور اس کے بعد دوسرے

[1] الآثار الباقیہ ص ۲۱۲ [2] ایضاً ص ۳۹-۴۰

لوگوں کے ساتھ اسے ہندوستانی سرحد پر آباد کر دیا، اس لیے بیرونی کی علمی زندگی کی تشکیل میں محمود نے خوارزم پر جو حملہ کیا تھا بڑی اہمیت رکھتا ہے، اس ضمن میں فاضل مقالہ نویس نے لکھا ہے:

But the policy of the rulers of Khwarizm displeased so much his powerful neighbour of Ghazna, Sultan Mahmud, that the latter invaded Khiwa, annexed the land and took as hostages to Ghazna, the leading man of the defeated country. Among them was Abu Reahan Al-Beruni. All this hoppend in 1017.

[لیکن خوارزم کے حکمرانوں کی پالیسی نے اپنے طاقتور ہمسایہ محمود غزنوی کو اس قدر ناراض کر دیا کہ موخر الذکر نے خیوہ پر حملہ کر کے اسے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا اور مفتوحہ ملک کے اکابر بطور یرغمال غزنی لے آیا، ان ہی میں ابو ریحان البیرونی تھا، یہ سب کچھ ۴۰۸ھ میں واقع ہوا]

مگر تاریخی حقایق اس قیاس آرائی کی تائید نہیں کرتے، سلطان محمود والی خوارزم (ابو العباس مامون بن مامون) کی پالیسی سے ناراض نہیں ہوا، بلکہ وہ اس کا دوست اور بہی خواہ تھا، (سلطان محمود کی بہن ابو العباس مامون کے حبالۂ عقد میں تھی) اور جب اس کے (ابو العباس مامون کے) بعض درباریوں نے والی خوارزم کو قتل کر دیا تو اس کا انتقام لینے کے لیے محمود نے خوارزم پر حملہ کیا اور قاتلین کو سخت سزائیں دیں اور باقی لوگوں کو غزنی لے آیا،

اس بات کی وضاحت کے لیے ہمیں چوتھی صدی ہجری کے ثلث آخر میں ہمیں اس انقلابی تحریک کا جو خراسان میں پھیل رہی تھی، مطالعہ کرنا ہوگا، عضد الدولہ فنا خسرو کی وفات کے بعد فاطمی خلیفہ

العزیز باللہ (۳۶۵ھ۔۳۸۶ھ) کے بہت حوصلے بڑھ گئے، اور اس کے دعاۃ جو پہلے ہی سے مشرقی ممالک کے عوام میں اسماعیلیت کو مقبول بنانے کی کوشش کر رہے تھے، اب باضابطہ مختلف صوبوں کے حکام کو اپنی تحریک میں شرکت کی دعوت دینے لگے، مگر سوائے والی جرجانیہ (مامونی خاندان) کے سب نے اس دعوت کو ٹھکرا دیا، عبد القاہر بغدادی (المتوفی ۴۲۹ھ) نے جن کا زمانہ یہی ہے، دوسرے حکام کے انکار کے ذکر کے بعد لکھا ہے:

ودخل فی دعوتہ بعض ولاۃ	اور عزیز مصر کی (اسمٰعیلی) دعوت میں جرجانیہ
الجرجانیۃ من ارض خوارزم	کے بعض حکام شریک ہوگئے اور یہ شرکت انکے
فکان دخولہ فی دینہ شؤما علیہ	حق میں بڑی منحوس ثابت ہوئی کہ انکا ملک ہی
فی ذھاب ملکہ وقتلہ اصحابہ	ہاتھ سے نکل گیا اور اس کے درباریوں نے
ثم استولی یمین الدولۃ وامین	اسے قتل کر ڈالا، پھر یمین الدولہ امین الملۃ
الملۃ محمود بن سبکتگین علی ارضھم	محمود بن سبکتگین خوارزم پر قابض ہوگیا
وقتل من کان بھا من دعاۃ	اور اس نے وہاں جو باطنی داعی تھے انھیں
الباطنیۃ[1]	قتل کر دیا،

اس وقت خوارزم کے دو حصے تھے: دریائے جیحون کے بائیں جانب جرجانیہ (گرگانج) میں مامونی خاندان حکمران تھا، اور دائیں جانب شہر کاث میں قدیم خوارزم شاہی خاندان رہتا تھا جسے بیرونی "آل عراق" سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کی پیدائش کے وقت (۳۶۲ھ) میں اس خاندان کا رئیس ابو سعید احمد بن محمد بن عراق تھا، اس کی وفات پر اس کا بیٹا ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن محمد بن عراق باپ کا جانشین ہوا، بیرونی نے اسی خاندان کی سرپرستی میں پرورش پائی اور آخر تک وہ ان مربیوں

[1] الفرق بین الفرق ص ۲۷۵

کے بالخصوص ابو نصر منصور بن عراق کے احسانات کے اعتراف میں رطب اللسان رہا، چنانچہ ایک قطعہ کے [illegible] میں لکھتا ہے:

مضی اکثر الایام فی ظل نعمۃ	علی رتب فیھا علوت کراسیا
فآل عراق غذونی بدرھم	ومنصور منھم قد تولی غراسیا[1]

مامون بن محمد والی جرجانیہ نے حسب تصریح عبد القاہر بغدادی اسمٰعیلی دعوت کو قبول کر لیا تھا، اور ماوراء النہر کے سامانی امراء میں سے بھی بعض اس میں داخل ہوگئے تھے جن میں ابو علی بن سیمجور خاص طور سے مشہور ہے، اسی لیے دونوں [مامون بن محمد اور ابو علی بن سیمجور] میں بڑی دوستی تھی، اس کے برعکس ابو علی ابن سیمجور اور ابو عبد اللہ محمد بن احمد خوارزمشاہ والی کاث میں دشمنی تھی، چنانچہ جب امیر خراسان نوح ابن منصور (۳۶۵ھ۔۳۸۷ھ) نے مامون بن محمد کو نسا اور ابو عبد اللہ خوارزمشاہ کو ابیورد کا علاقہ انعام میں دیا (کیونکہ دونوں نے اس کی مدد کی تھی) تو ابو علی نے نسا تو مامون بن محمد کو دیدیا مگر ابو عبد اللہ خوارزمشاہ کو ابیورد سے بے نیل و مرام لوٹا دیا، عتبی نے تاریخ یمینی میں لکھا ہے:

وقد کان مامون بن محمد صاحب	مامون بن محمد والی جرجانیہ اور ابو عبد اللہ
الجرجانیۃ وابو عبد اللہ خوارزمشاہ	خوارزمشاہ نے نوح بن منصور کی پریشان حالی
قد احسنا التقرب الی الرضی	کے زمانہ میں اس کے ساتھ بڑا احسان کیا تھا،
ایام الخیارۃ ..... فجعل نسا	..... پس (پریشان حالی دور ہونے پر)
برسم مامون بن محمد وابیورد	اس نے نسا کا علاقہ مامون بن محمد کی اور
برسم خوارزمشاہ ..... فافرج	ابیورد کا علاقہ خوارزمشاہ کی جاگیر میں دیدیا،
ابو علی لمامون بن محمد عن نسا	ابو علی بن سیمجور نے نسا کا علاقہ تو فوراً

[1] معجم الادباء یاقوت رومی جلد سادس ص ۳۱۲

لحال فی المودۃ بینہما قدیمۃ
واسباب الاتحاد وکیدۃ ودفع
اباعبداللہ خوارزمشاہ عن
ابیونہ اعتلالاً ...... فاسر
ذلک خوارزمشاہ فی نفسہ[1]

مامون بن محمد کے لیے خالی کردیا کیونکہ دونوں
میں پرانی محبت تھی اور اسباب اتحاد موکد
تھے لیکن ابوعبداللہ خوارزمشاہ کو بہانہ
کرکے ٹال دیا ...... خوارزم شاہ
اس بات کو دل میں چھپائے رہا۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ جب ابوعلی سامانی لشکر سے شکست کھا کر اپنے دوست مامون بن محمد کے پاس پناہ لینے پہنچا تو ابوعبداللہ خوارزم شاہ نے ہزار اسپ کے مقام پر شبخون مار کر اسے قید کرلیا، جب مامون بن محمد صاحب جرجانیہ کو اس کی خبر ملی تو اس نے خوارزم شاہ پر حملہ کرکے ابوعلی کو آزاد کرالیا اور خوارزم شاہ کو قید کرکے جرجانیہ لے گیا جہاں اسے ایک دن محفل شراب میں قتل کرڈالا، عتبی نے لکھا ہے:

مامون بن محمد ...... لما سمع بنبأ
ابی علی وما ارتکب منہ خوارزمشاہ
اضطرب قلقا ...... فرماہ بعسکر
جرار ...... فعبروا الی کاث
مدینۃ خوارزمشاہ ......
ودمروا علی خوارزمشاہ فی
قرارۃ بیتہ ...... ووصل الی
ابی علی فحل ثقل قیدہ علی کعبیہ
...... فصار الاسیر منہما امیرا
والامیر اسیرا ...... وحمل ابوعلی

جب مامون بن محمد نے ...... ابوعلی بن سیمجور
کی خبر سنی اور جو کچھ خوارزم شاہ نے اس کے ساتھ
کیا تھا اس کی اطلاع ملی تو بڑا مضطرب
اور بےچین ہوا ...... اور ایک لشکر جرار
اس پر حملہ کے لیے روانہ کیا ...... لشکر دریائے
جیحون کو پار کرکے خوارزمشاہ کی راجدھانی
شہر کاث میں پہنچا اور خوارزمشاہ کے مستقر
میں پہنچکر اسے شکست فاش دی اور ابوعلی
کے پاس پہنچکر اسکی بیڑیاں کاٹ کر خوارزم شاہ
کے ٹخنوں میں ڈالدیں ...... اس طرح جو اسیر تھا

[1] تاریخ یمینی للعتبی

نحو الجرجانیۃ فی احسن دثار
...... وحمل ابوعبداللہ علی قتب عار بل
فاستقبلہما مامون بن محمد فقابل
اباعلی بالاعظام والاجلال
وعومل ابوعبداللہ من ضروب
الاذلال ...... وجملۃ امرہ
انہ امر بہ فاذریت ہامتہ
عن منکبیہ ...... وصفت
خوارزم لمامون بن محمد[1]

وہ امیر ہوگیا اور جو امیر تھا، وہ اسیر ہوگیا ......
اور ابوعلی بن سیمجور بڑی عزت واحترام کے ساتھ
جرجانیہ لے جایا گیا ...... اور ابوعبداللہ خوارزم
شاہ بڑی ذلت کے ساتھ، مامون بن محمد نے
دونوں کا استقبال کیا، ابوعلی بن سیمجور کا
تعظیم واجلال کے ساتھ اور ابوعبداللہ
خوارزمشاہ کا طرح طرح کی ذلتوں کے ساتھ
...... حاصل کلام یہ ہے کہ مامون بن محمد
کے حکم سے خوارزمشاہ کی گردن اڑا دی گئی
...... اور خوارزم پر بغیر کسی غل وغش کے
مامون بن محمد کا قبضہ ہوگیا،

اسی طرح گردیزی نے جو البیرونی کا ہمعصر تھا، لکھا ہے:

"(ابوعلی) روے بخوارزم نہاد، چون بہزار اسپ رسید اندر باغے فرود آمد، و کیلان ابوعبداللہ خوارزمشاہ آمدند ...... چون مردمان بخفتند خوارزمیان اندر آمدند و بوعلی را فرو بستند و بخوارزم بردند و باز داشتند، و میان اہل گرگانج و اہل خوارزم تعصبے بود قدیم، و مامون امیر گرگانج لشکرے فرستاد بخوارزم و ابوعبداللہ خوارزم شاہ را بگرفتند و ابوعلی سیمجوری را از حبس بیرون آوردند، ہمہ را بگرگانج بردند و خوارزمشاہی مر ابوعلی المامون ابن محمد را دادند"[2]

[1] تاریخ یمینی للعتبی ص ۹۵، ۹۶ [2] زین الاخبار از گردیزی ص ۵۷

اس طرح خوارزم کا یہ قدیم بادشاہی خاندان ختم ہوا، البیرونی نے الآثار الباقیہ میں لکھا ہے:

خرجت الولایة والشاهیة	شہید ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن محمد بن عراق
کلتاهما منهم بعد الشهید	کے بعد حکومت اور شاہی دونوں
ابی عبد الله محمد بن احمد بن	آلِ عراق کے خاندان سے نکل گئیں،
محمد بن عراق [1]	

اور مامونی خاندان کا اقتدار بڑھ گیا، چونکہ سامانی خاندان ختم ہو رہا تھا اس لیے جرجانیہ (خوارزم) کے حکمرانوں نے جو خراسان و مشرق کے امراء میں حسب تصریح عبد القاہر بغدادی اسماعیلیت کے واحد علمبردار تھے، آزادی کے ساتھ اس تحریک کو فروغ دیا، اور جرجانیہ مشرق میں اسماعیلی سازش کا گہوارہ بن گیا، اور اسمٰعیلی داعی بخارا سے گرکانج (جرجانیہ) کا رخ کرنے لگا، مثلاً

۱- ابو عبد اللہ الناتلی جسے ابن سینا کے باپ نے اس کی تعلیم کے واسطے مقرر کیا تھا اور جو ایک اسماعیلی داعی تھا، ابھی ابن سینا کی تعلیم مکمل نہ ہونے پائی تھی کہ یکایک بخارا سے جرجانیہ (گرکانج) روانہ ہو گیا، چنانچہ شیخ نے اپنی خود نوشت سوانح عمری میں لکھا ہے،

ثم جاء الی بخاری ابو عبد الله	پھر ابو عبد اللہ الناتلی جو متفلسف کے نام سے
الناتلی وکان یدعی المتفلسف	پکارا جاتا تھا بخارا آیا اور میرے باپ نے اسے میری
وانزله ابی دارنا رجاء تعلّمی	تعلیم کی امید میں اسے ہمارے گھر ہی میں مہمان رکھا،
منه.... ثم فارقنی الناتلی	.... پھر ابو عبد اللہ الناتلی نے مجھے چھوڑ کر
متوجها الی کرکانج واشتغلت انا	کرکانج کی طرف چلا گیا اور میں شروح اور نصوص
بتحصیل الکتب من النصوص والشروح [2]	کی مدد سے کتب فلسفہ کی تحصیل میں مشغول ہو گیا،

[1] الآثار الباقیہ ص ۳۷ [2] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی ص ۳

۳۸۶ھ سے کچھ پہلے کا واقعہ ہے اور یہی وہ سال ہے جبکہ مامون بن محمد نے ابو عبد اللہ خوارزمشاہ کو قتل کر کے پورے خوارزم پر قبضہ کر لیا، اس لیے ابو عبد اللہ الناتلی کا بخارا سے جرجانیہ جانا اس وقت کے ساتھ منطبق ہوتا ہے جبکہ ابو علی ابن سیمجور سامانی دربار سے بغاوت میں ناکام ہو کر اپنے قدیم دوست (اور ہم مسلک) مامون بن محمد سے خط و کتابت کر رہا تھا، اس لیے یہ قیاس کرنے کے لیے کافی وجوہ ہیں کہ یہ خط و کتابت سیاسی کے ساتھ مذہبی اور انقلابی بھی تھی، اور غالباً اسی وجہ سے ابو عبد اللہ الناتلی یکایک بخارا سے جرجانیہ روانہ ہو گیا تاکہ اس انقلابی تحریک کے بروئے کار لانے میں حصہ لے سکے۔

۲- ۳۹۲ھ کے کچھ بعد خود شیخ بو علی سینا بخارا چھوڑ کر جرجانیہ (گرکانج) روانہ ہو گیا، جیسا کہ وہ خود لکھتا ہے،

ثم مات والدی وتصرفت بی	پھر میرے والد کا انتقال ہو گیا اور میرے حالات
الاحوال وتقلدت شیئا من	بھی بدل گئے، میں نے کچھ دن سرکاری ملازمت
اعمال السلطان ودعتنی الضرورة	کی، پھر بخارا کو خیرباد کہنے اور گرکانج (جرجانیہ)
الی الاخلال ببخاری والانتقال	جانے کی ضرورت دامنگیر ہوئی اور ابو الحسین
الی کرکانج وکان ابو الحسین السهیلی	السہیلی ان علوم (حکمیہ) کا بڑا قدردان تھا،
المحب لهذه العلوم بها وزیراً	وہ وہاں (جرجانیہ میں) وزیر تھا، اور میں
وقدمت الی الامیر بها وهو	وہاں کے والی کی خدمت میں پہنچا جو
علی بن مامون [1]	علی بن مامون تھا،

شیخ نے بخارا چھوڑ کر جرجانیہ جانے کی وجہ نہیں بتائی، لیکن اس وقت حالات یہ تھے کہ ۳۸۹ھ میں ایلک خان والی کاشغر نے آخری سامانی فرمانروا عبد الملک بن نوح کو شکست دیکر اسے سامانی خاندان کے دیگر افراد کے ساتھ مختلف مقامات میں قید کر دیا اور سلطان محمود کے ساتھ صلح کر لی کہ

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی ص ۳

"ماوراء النہر خان را باشد و ماوراء النہر مر امیر محمود را۔"

مگر ایک سامانی امیرزادہ ابوابراہیم قید سے نکل بھاگا اور حسب تصریح "روضۃ الصفا"

"در زی فیوج بخوارزم رفت و در صدد انتقام ایلک خان آمدہ بقیہ اولیاء آل سامان روئے بدو نہادند و حشمتے تمام فراہم آوردہ ارسلان بالو کہ حاجب او بود بجانب بخارا تاختن کرد و جعفر تگین را با ہفدہ از معارف امیر اسیر گرفت و بجرجانیہ فرستاد.....

و منتصر (ابوابراہیم) بخارا آمدہ۔"[1]

مگر جب کچھ عرصہ بعد ایلک خان ابوابراہیم کے تدارک کے لیے کاشغر سے آیا تو ابوابراہیم بخارا چھوڑ کر آل اور امیورد ہوتا ہوا نیشاپور پہنچا، اس کے مفرور ہونے کے بعد اس کے متوسلین اور دیگر اہل سازش کی تلاش کی گئی، ان ہی میں بخارا کے اسماعیلی بھی تھے، اس لیے شیخ بوعلی سینا کے لیے بخارا میں رہنا ناممکن ہوگیا اور اس کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہاں سے جرجانیہ (گرگانج) چلا جائے جو اسماعیلیوں کی انقلابی کارروائیوں کا مرکز تھا، اگرچہ وہ اس "سیاسی وجہ" کی ثقافتی توجیہ کرتا ہے کہ دربار گرگانج کا وزیر ابوالحسین السہلی اس کے علم و فضل کا قدردان تھا،

(باقی)

[1] روضۃ الصفا جلد چہارم ص ۲۶

امام ابوموسیٰ اسرائیل بن موسیٰ بصری ہندی

از جناب قاضی اطہر صاحب مبارکپوری، اڈیٹر البلاغ، بمبئی

حضرت امام حسن بصری متوفی سنہ ۱۱۰ھ رحمۃ اللہ علیہ کے تلامذہ میں دو حضرات ان کے خاص خاص شاگرد ہیں، اور اتفاق سے دونوں ہی کا تعلق ہمارے ملک ہندوستان سے اس طرح رہا ہے کہ وہ "صاحب الحسن" ہونے کے ساتھ ساتھ ہندی اور نزیل الہند کی نسبت و لقب سے مشہور ہوئے، ایک امام ربیع بن صبیح بصری ہندی صاحب الحسن فقیہ و مجاہد ہیں، اور دوسرے امام ابوموسیٰ اسرائیل ابن موسیٰ بصری ہندی صاحب الحسن محدث و تاجر ہیں، ان دونوں بزرگوں کے حالات رجال و تذکرہ اور تاریخ کی کتابوں میں اس قدر کم ملتے ہیں کہ نہ ہونے کے برابر ہیں، اور سینکڑوں صفحات کی ورق گردانی کے باوجود چند سطروں سے زیادہ نہیں ملتے،

ابوموسیٰ اسرائیل بن موسیٰ کا تذکرہ سب سے زیادہ تہذیب التہذیب اور میزان الاعتدال میں ہے، جو دس بارہ سطروں سے زیادہ نہیں، اور تواریخ و انساب کی دوسری کتابوں میں اس سے بھی کم ہیں، تلاش و جستجو کے بعد آپ کے حالات ذیل کی کتابوں میں ملے ہیں:

(۱) صحیح بخاری کتاب الصلح اور کتاب الفتن (۲) تاریخ کبیر امام بخاری ج ۱ قسم ۲ ص ۵۶۔ (۳) کتاب الجرح والتعدیل، ابن ابی حاتم رازی ج ۱ قسم ۱ ص ۳۳۳ (۴) کتاب الکنیٰ، دولابی ج ۲ ص ۱۳۳ (۵) کتاب الجمع بین رجال الصحیحین، حافظ ابوالفضل محمد بن طاہر مقدسی ج ۱ ص ۴۳ (۶) کتاب الانساب سمعانی ورق ۵۹۳ (۷) خلاصۃ تہذیب الکمال خزرجی ص ۳۱ (۸) میزان الاعتدال ذہبی قلمی نسخہ ۸۳۳

ج ا ورق ۵ آ و مطبوعہ ج ا ص ۹۷ (۹) تہذیب التہذیب ابن حجرؒ ج ا ص ۲۶۱ (۱۰) تقریب التہذیب ابن حجرؒ ص ۳۲ (۱۱) فتح الباری ابن حجرؒ ج ۱۳ ص ۵۲ اور ج ۵ ص ۳۳۴ و ۳۳۵ -

ان ہی مراجع و مصادر سے ابو موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ بصری ہندی کے یہ حالات ترتیب دیئے گئے ہیں، نیز ان کتابوں سے مدد لی گئی ہے (۱۲) معجم البلدان یاقوت حمویؒ (۱۳) المسالک و الممالک ابن خرداذبہؒ (۱۴) تاریخ بغداد خطیب بغدادیؒ (۱۵) المنتظم ابن جوزیؒ (۱۶) صبح الاعشیٰ قلقشندی (۱۷) تدریب الراوی سیوطیؒ (۱۸) عینی شرح بخاری (۱۹) الاعلاق النفیسہ ابن رستہ (۲۰) اور رجال السند والہند وغیرہ

نام و نسب اور وطن | اسرائیل نام، باپ کا نام موسیٰ اور کنیت ابو موسیٰ ہے، کتابوں میں سلسلۂ نسب کا ذکر نہیں ہے،

آپ ان علمائے اسلام میں سے ہیں جن کی کنیت ان کے باپ کے نام پر ہے، من وافقت کنیتہ اسم ابیہ، خطیب بغدادی نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی ہے، اسماء الرجال میں اس نوع پر خصوصی توجہ ضروری قرار دی گئی ہے، کیونکہ ایسے رواۃ و رجال کی کنیت اور باپ کے نام میں مشابہت سے غلطی کا امکان رہتا ہے، اس طرح کے بہت سے رواۃ حدیث ہیں، مثلاً ابو مسلم اغر بن مسلم مدنیؒ، ابو خالد اوس بن خالد بصریؒ، ابو اسحاق ابراہیم بن اسحاق مدنیؒ ابو اسمٰعیل ادریس بن اسمٰعیل کوفیؒ، ابو زیاد ایوب بن زیاد حمصی، ابو الجواب احوص بن جواب کوفی ضبیؒ وغیرہ،[1] ان ہی کی طرح ابو موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ بصری بھی ہیں،

آپ کا وطن قبۃ الاسلام بصرہ ہے، تمام تذکرہ نگاروں نے اسی کی نسبت سے آپ کا تذکرہ کیا ہے، البتہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا آبائی وطن کوفہ تھا، اور بصرہ کو آپ نے اپنا مسکن بنا لیا تھا اور وہیں منتقل سکونت اختیار کی، چنانچہ دولابیؒ نے عباس بن محمد کی زبانی یحییٰ بن معین کا ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے

وفی موضع آخر، ابو موسیٰ اسرائیل الذی روی عنہ ابن عیینۃ کوفی نزل البصرۃ[1]

اور دوسرا قول ہے کہ ابو موسیٰ اسرائیل جن سے سفیان بن عیینہ نے روایت کی ہے کوفہ کے رہنے والے ہیں اور بصرہ میں آکر آباد ہو گئے،

یہاں یہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ ابو موسیٰ کی کنیت سے مشہور ایک دوسرے محدث بھی ہیں انھوں نے وہب بن منبہ سے روایت کی ہے اور ابو سفیان ثوری نے ان سے روایت کی ہے، یمن کے رہنے والے تھے، اور یمانی کی نسبت سے مشہور ہیں بعض محدثین کے نزدیک بعض وجوہ کی بناپر دونوں ابو موسیٰ کے درمیان اشتباہ ہو گیا ہے، مگر ابن حبان نے کتاب الثقات میں اور ابن جارود نے کتاب الکنیٰ میں ان کے درمیان فرق کیا ہے، سعید بن قطان نے ابو موسیٰ یمانی کو شیخ مجہول قرار دیا ہے، جبکہ تمام محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل نے ابو موسیٰ بصری کو ثقہ و معتمد بتایا ہے،[2]

شیوخ و اساتذہ | ابو موسیٰ اسرائیل تبع تابعین میں سے ہیں، اور صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے حلقہ نشینوں کی صحبت میں رہ کر اکتساب فیض کیا ہے، حافظ ابن حجر نے ان کو تقریب التہذیب میں رواۃ حدیث کے طبقۂ سادسہ میں شمار کیا ہے، یہ طبقہ اور اس کا اگلا پچھلا طبقہ حاملین علوم نبوت سے معمور اور پورا عالم اسلام ان کی علمی اور دینی سرگرمیوں سے آباد تھا، قال اللہ وقال الرسول کی صدا سے اسلامی ملک گونج رہے تھے، اساتذہ و تلامذہ کی کثرت سے ہر بستی علم کا مرکز بنی ہوئی تھی، امام ابو موسیٰ اسرائیل نے اسی ماحول میں نشو و نما پائی اور اسی فضا میں اپنے علم و عمل کی دنیا آباد کی، قبۃ الاسلام بصرہ اس وقت دینی اور علمی رجال کا گہوارہ تھا، اور عراق میں کوفہ کے بعد مسلمانوں کے تمدن کا دوسرا مرکز بصرہ تھا، اس شہر میں جہاں اور بہت سے

---

[1] تدریب الراوی سیوطی ص ۵۳۶ طبع جدید۔

[1] کتاب الکنیٰ ج ۲ ص ۱۳۴ [2] تہذیب التہذیب ج ۱۲ ص ۲۵۲

ارباب علم و فضل موجود تھے، وہاں شیخ الکل حضرت امام حسن بصریؒ بھی موجود تھے، جامع بصرہ کے
گلی کوچوں تک میں ان کا فیض جاری تھا، اور دنیا کھنچ کھنچ کر ان کی حلقہ نشین بن رہی تھی، ابو موسیٰ
ان کے دامن سے ایسا وابستہ ہوئے کہ "صاحب الحسن" کے لقب سے مشہور ہوئے، انھوں نے اپنے زمانہ کے
دوسرے شیوخ و اساتذہ سے بھی علم حاصل کیا، علامہ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں آپ کے تذکرہ میں
عن الحسن و جماعة لکھا ہے۔[1] دوسرے تذکرہ نگاروں نے امام حسن بصری کے ساتھ امام محمد بن
سیرین، امام ابو حازم الشجعی اور امام وہب بن منبہ جیسے مشاہیر تابعین کو بھی ان کے اساتذہ کی فہرست
میں شمار کیا ہے،

امام حسن بصریؒ نام حسن، کنیت ابو سعید اور باپ کا نام یسار ہے، مگر وہ ابو الحسن کی کنیت سے مشہور
آپ کی والدہ ماجدہ خیرہ ام المومنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی باندی تھیں، عہد فاروقی کے آخر
دور میں پیدا ہوئے، بعد میں بصرہ کو مستقل وطن اور مستقر بنایا، اور وہیں رجب ۱۱۰ھ میں وفات پائی
آپ کا زمانہ صحابۂ کرام کی برکتوں سے معمور تھا، آپ نے جن صحابۂ کرام کا زمانہ پایا یا ان سے کس
علم و فضل فرمایا ان کی فہرست طویل ہے، جس میں یہ حضرات زیادہ مشہور ہیں،

حضرات علی بن ابی طالب، عمر بن خطاب، ابی بن کعب، سعد بن عبادہ، ثوبان، عمار بن
ابو ہریرہ، عثمان بن ابی العاص، معقل بن سنان، ابو موسیٰ اشعری، ابو بکرہ، عمران بن حصین، جندب بن
عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمرو بن عاص، معاویہ بن ابی سفیان، معقل بن یسار
انس بن مالک اور جابر رضی اللہ عنہم، ان میں سے کچھ لوگوں کا زمانہ آپ نے نہیں پایا، مگر ان سے
روایت کی، کچھ حضرات کا زمانہ پایا، مگر ان سے روایت نہیں کی، اور کچھ صحابۂ کرام کا زمانہ پایا اور ان
سماع کرکے روایت کی، علماء نے ان صحابۂ کرام کے اسماء لکھنے کے بعد آپ کے اساتذہ و شیوخ میں

[1] میزان الاعتدال ج ۱ ص ۹۷،

کثیر من الصحابة والتابعین لکھا ہے، ابن حبان نے کتاب الثقات میں لکھا ہے کہ آپ نے
۱۲۰ صحابہ کو دیکھا ہے،[1]

ابو موسیٰ اسرائیل بصری کے شیوخ میں حضرت امام حسن بصری کو بڑی خصوصیت حاصل ہے،
اور اسی خصوصیت کی وجہ سے وہ "صاحب الحسن" کے لقب سے مشہور ہیں، بلکہ خصوصی تعلق کی
بنا پر حسن بصری کی کئی باتیں علمائے اسلام کو ابو موسیٰ اسرائیل کے ذریعہ معلوم ہوئیں، اور ان میں
وہ منفرد و تسلیم کئے جاتے ہیں،

چنانچہ امام بخاری نے کتاب الصلح میں اسرائیل کی ایک حدیث درج کرکے بتایا ہے کہ
اسرائیل کی ایک حدیث کی وجہ سے ہم کو معلوم ہوا کہ حسن بصری کا حضرت ابو بکرہؓ سے سماع ثابت
ہے، اگر اسرائیل حسن بصری سے اس کی روایت کرتے ہوئے یہ نہ کہتے

قال الحسن ولقد سمعت ابا بکرة — حسن بصری نے کہا کہ میں نے خود ابو بکرہ سے سنا ہے
قال بینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ — انھوں نے کہا کہ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ

تو حسن بصری کا سماع حضرت ابو بکرہؓ سے ثابت نہ ہوتا، اس موقع پر امام بخاری کے الفاظ یہ ہیں،

قال ابو عبد اللہ قال لی علی — علی بن مدینی نے مجھ سے کہا کہ ہمارے نزدیک
بن عبد اللہ انما صح عندنا — حسن بصری کا سماع ابو بکرہ سے اسی
سماع الحسن من ابی بکرة — حدیث کی وجہ سے صحیح ثابت ہے،
بھذا الحدیث[2]

تاریخ کبیر میں تصریح کی ہے،

وانما ثبت عندنا سماع الحسن — ہمارے نزدیک حسن بصری کا سماع ابو بکرہ سے

[1] تہذیب التہذیب ج ص [2] صحیح بخاری باب الصلح،

من ابی بکرۃ بحدیث اسرائیل[1] — اسرائیل کی اسی حدیث سے ثابت ہے،

حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ فضلائے صحابہ میں تھے، بصرہ میں مستقل سکونت اختیار کی تھی، انکی اولاد کو بڑی شہرت حاصل ہوئی، ان سے ان کی اولاد نے روایت کی ہے، زیاد کی ولایت کے زمانہ میں بصرہ ہی میں ٥٠ھ یا ٥١ھ یا ٥٢ھ میں وفات پائی،

اسی خصوصی تعلق کی بنا پر امام حسن بصریؒ کے بعض ملفوظات و اقوال آپ ہی کے ذریعہ ہم تک پہنچے اور تنہا آپ ہی اس کے راوی ہیں، چنانچہ دولابیؒ نے سفیان بن عیینہ سے روایت کی

عن اسرائیل ابی موسیٰ قال سمعت الحسن یقول ان العبد لیذنب فمایزال به کئیبا حتی یدخل الجنة[2]

اسرائیل ابوموسیٰ سے مروی ہے انھوں نے کہا کہ میں نے حسن بصری کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ بندہ گناہ کرکے ہر وقت غمگین رہتا ہے حتی کہ اسی حالت میں رہتے رہتے جنت میں داخل ہو جاتا ہے یعنی کبھی گناہ پر احساس غم و ندامت بھی باعث مغفرت ہوتا ہے،

اگرچہ ابوموسیٰ اسرائیل نے اپنے وقت کے کئی شیوخ سے فیض پایا مگر امام حسن بصری کی صحبت نے ان کے جوہروں کو زیادہ چمکایا، اور ان کی حلقہ نشینی نے ان کو "صاحب الحسن" بنایا،

امام محمد بن سیرینؒ نام محمد، باپ کا نام سیرینؒ اور کنیت ابوبکر ہے، بصرہ کے رہنے والے تھے، حضرت انس رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام تھے بڑے ثقہ تابعی اور محدث و فقیہ ہونے کے علاوہ معبر بھی تھے زہد و تقویٰ میں بھی یگانہ تھے، فارس میں اپنے آقا حضرت انسؓ کے ساتھ میر منشی کے عہدہ پر فائز رہ چکے ابن سیرینؒ نے بھی بہت سے صحابہ کرام سے روایت کی ہے، جن میں حضرت انس بن مالکؓ، زید بن ثابتؓ،

---

[1] تاریخ کبیر جلد اق دوم ص ٥٦ [2] کتاب الکنیٰ ج ٢ ص ١٣٢

رافع بن خدیج، سلیمان بن عامر، سمرہ بن جندب، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، عثمان بن ابی عاص، عمران بن حصین، کعب بن عجرد، معاویہ بن ابی سفیان، ابوالدرداء، ابوسعید خدری، ابوہریرہ، ابوقتادہ، ابوبکرہ ثقفی، ام المومنین عائشہ، ام عطیہ رضی اللہ عنہم قابل ذکر ہیں، ان حضرات کے علاوہ بہت سے تابعین سے بھی روایت کی ہے، شوال ١١٠ھ میں وفات پائی،

امام ابوحازم الاشجعیؒ آپ کا نام سلمان ہے، مگر کنیت سے مشہور ہیں، کوفہ وطن تھا مشہور تابعی ہیں، اور صحابہ کرام میں حضرت حسن حسینؓ، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن زبیر، ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے احادیث کی روایت کی ہے، اور اپنے زمانہ کے تابعین سے تحصیل علم کی، تمام محدثین آپ کی ثقاہت و عدالت پر متفق ہیں، حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی خلافت میں فوت ہوئے،

امام وہب بن منبہ یمانیؒ نام وہب، باپ کا نام منبہ اور کنیت ابوعبداللہ ہے، یمن کے شہر صنعاء کے رہنے والے تھے، آبائی وطن خراسان کا شہر ہرات تھا، آپ کے والد کسریٰ کے زمانہ میں ہرات سے یمن آکر آباد ہو گئے تھے، اور یہیں پر عہد رسالت میں مشرف بہ اسلام ہوئے، امام وہب بن منبہ کی ولادت خلافت عثمانی ٣٤ھ میں ہوئی، صنعا کے قاضی تھے، ہرات آتے جاتے رہتے اور وہاں کے معاملات کی دیکھ بھال کرتے رہتے تھے، زہد و تقویٰ کا حال یہ تھا کہ چالیس سال کسی ذی روح شے کو برا بھلا نہیں کہا اور بیس سال تک عشاء و فجر کے درمیان وضو نہیں کیا بلکہ عشا کے وضو سے فجر کی نماز پڑھی، ١١٠ھ میں فوت ہوئے،

وہب بن منبہ نے حسب ذیل صحابہ کرام سے روایت کی ہے:

ابوہریرہ، ابوسعید خدری، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمرو بن عاص، جابر، انس اور عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہم، نیز آپ نے ابوخلیفہ ظفری، اپنے بھائی ہمام بن منبہ تلمیذ حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ سے روایت کی ہے،

حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں تصریح کی ہے کہ وہب بن منبہ یمانی ابوموسیٰ اسرائیل کے شیوخ میں سے ہیں،

ان شیوخ واساتذہ نے جن صحابۂ کرام سے تحصیل علم کی ہے ان کی فہرست دیکھکر اندازہ ہوتا ہے کہ جن خوش بختوں نے ان گنج ہائے گرانمایہ سے حصہ پایا ہے وہ کس قدر علم وفضل اور دین ودیانت کی دولت کے مالک ہوئے ہوں گے اور ان تبع تابعین کو تابعین کے واسطے سے علوم نبوت کی وراثت سے کس قدر وافر حصہ ملا ہوگا، اور خود ابوموسیٰ اسرائیل کو اپنے ان شیوخ سے کیا کیا علمی ودینی فیوض وبرکات پہنچے ہوں گے؟

اصحاب تلامذہ دوسری صدی ہجری کا درمیانی زمانہ جو ابوموسیٰ اسرائیل بن موسیٰ کی زندگی کا بہترین دور تھا، اسلامی علوم وفنون اور کتاب وسنت کی بہارسے گلستاں بن رہا تھا، ہر شہر وقریہ تابعین اور تبع تابعین کے علمی فیض سے دار العلوم بنا ہوا تھا، ابوموسیٰ اسرائیل کی ذات بھی ایک دار العلم تھی جس سے بصرہ، کوفہ، مکہ وغیرہ کے طلباء فیضیاب ہورہے تھے، اور یہ دار العلم کبھی کبھی ہندوستان آکر صحابہ وتابعین کے علوم کے دریا بہاتا تھا،

بصرہ آپ کا وطن ہی تھا جہاں آپ مستقل درس وتدریس میں مصروف رہا کرتے تھے، کوفہ میں بھی آپ نے حدیث کی روایت کی ہے، یہیں آپ کے شاگرد سفیان بن عینیہ نے امام حسن کے فضائل ومناقب کی حدیث سنی، صحیح بخاری میں ہے:

..... حدثنا سفیان قال حدثنا اسرائیل ابوموسی ولقیته بالکوفة[1]

..... سفیان نے ہم سے بیان کیا کہ اسرائیل ابوموسیٰ نے ہم سے بیان کیا جبکہ میں نے ان سے کوفہ میں ملاقات کی، الخ

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں

قائل ذلك سفیان بن عینیة[2]

اسرائیل ابوموسی سے ملاقات کا تذکرہ کرنے والے سفیان بن عینیہ ہیں،

---

[1] بخاری کتاب الفتن [2] فتح الباری ج ۱۳ ص ۵۲

اسی طرح ابوموسیٰ اسرائیل نے مکہ مکرمہ میں بھی حدیث کا درس دیا ہے، امام بخاری نے تاریخ کبیر میں علی بن مدینی کا بیان درج کیا ہے کہ حسین بن علی الجعفی نے ابوموسیٰ اسرائیل سے مکہ مکرمہ میں ملاقات کی اور ان سے حدیث کا سماع کیا،

قال لی علی لقیه حسین الجعفی بمكة[1]

علی بن مدینی نے مجھ سے بیان کیا کہ حسین جعفی نے ابوموسیٰ اسرائیل سے مکہ مکرمہ میں ملاقات کی تھی،

بلکہ حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسیؒ نے کتاب الجمع بین رجال الصحیحین میں تصریح کی ہے کہ حسین بن علی جعفی کی طرح سفیان بن عینیہ نے بھی میں ابوموسیٰ اسرائیل سے لقاء وسماع کا شرف حاصل کیا اور دونوں نے مل کر ان سے درس لیا، چنانچہ وہ ابوموسیٰ اسرائیل کے ذکر میں لکھتے ہیں:

روی عنه ابن عینیة وحسین الجعفی سمعا منه بمكة[2]

سفیان بن عینیہ اور حسین جعفی نے اسرائیل سے روایت کی ہے اور ان دونوں نے مکہ مکرمہ میں سماع کیا ہے،

امام سفیان بن عینیہ کا اصلی وطن کوفہ تھا، مگر وہ مکہ مکرمہ میں مستقل مقیم ہوگئے تھے، اور کوفہ بھی آتے جاتے تھے، اس لیے ان کو دونوں جگہ ابوموسیٰ اسرائیل سے استفادہ کا موقع ملا، اگرچہ ہندوستان میں آپ کے درس حدیث اور آپ سے روایت کا پتہ کتابوں سے نہیں چلتا، لیکن ظاہر ہے کہ آپ ایک متحرک درسگاہ تھے، اس لیے جہاں گئے ہوں گے دینی علوم کی اشاعت ضرور کی ہوگی، اس دور کے کبار شیوخ اور اکابر محدثین کی طرح آپ کے شاگردوں کا حلقہ بھی بہت وسیع تھا، اور آپ کے حلقۂ درس سے ایسے باکمال علما نکلے جو امامت کے درجہ پر پہنچے، حدیث اور رواۃ حدیث کے بارے میں ان کے اقوال حجت اور دلیل مانے جاتے تھے، اور انکی ذات پر آج تک امت کو بجا طور پر فخر ہے، ان میں سرفہرست یہ نام ملتے ہیں: سفیان ثوری، سفیان بن عینیہ، حسین بن علی الجعفی، اور یحییٰ بن سعید القطان،

---

[1] تاریخ کبیر ج اق اول ودوم ص ۵۶ [2] کتاب الجمع بین رجال الصحیحین ج ۱ ص ۴۳

سفیان ثوریؒ ابو عبد اللہ سفیان بن سعید بن مسروق ثوری کوفیؒ ۹۷ھ میں پیدا ہوئے،

آپ نے ابو موسیٰ اسرائیل بصری کے علاوہ بہت سے علماء اور محدثین سے استفادہ کیا اور امیر المومنین فی الحدیث کے درجہ پر فائز ہوئے، عبد اللہ ابن مبارک کا بیان ہے کہ میں نے گیارہ شیوخ سے احادیث لکھیں مگر ان سب میں سفیان ثوری سے افضل کسی کو نہیں پایا، وہ اگرچہ تبع تابعین میں ہیں، لیکن تابعین کے ہم درجہ مانے جاتے تھے، ابن ابی ذئب مدنی کا قول ہے کہ میں نے تابعین میں سفیان ثوری کے علاوہ تابعین سے زیادہ قریب کسی کو نہیں پایا، ۱۵۰ھ میں اپنے وطن کوفہ سے نکلے تو پھر واپسی نصیب نہیں ہوئی، اور ۱۶۱ھ میں بصرہ میں انتقال فرمایا

آپ کے تلامذہ کے بارے میں لکھا ہے کہ

روی عنه خلق لا یحصون یعنی بے شمار مخلوق خدا نے ان سے روایت کی ہے،

امام مالک، امام اوزاعی، عبد الرحمٰن بن مہدی، یحییٰ بن سعید القطان، عبد اللہ بن مبارک فضیل بن عیاض، ابو اسحاق فزاری، یحییٰ بن آدم قرشی، وکیع بن جراح، یزید بن ہارون جیسے ائمۂ دین اور علماء اسلام آپ کے شاگرد ہیں،

سفیان بن عیینہ ابو محمد سفیان بن عیینہ بن ابی عمران میمون ہلالی کوفیؒ ۱۰۷ھ میں پیدا ہوئے، امام شافعی کے استاذ ہیں، ان کے بارے میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر امام مالک اور امام سفیان بن عیینہ نہ ہوتے تو حجاز سے علم دین ختم ہوگیا ہوتا، یحییٰ بن سعید کا قول ہے کہ میرے استاذ چالیس سال سے پوری دنیائے اسلام میں حدیث کے امام ہیں، وطن کوفہ تھا مگر مکہ مکرمہ میں مستقل قیام رہتا تھا، آپ نے مکہ مکرمہ اور کوفہ دونوں جگہ ابو موسیٰ اسرائیل سے حدیث کی روایت کی ہے، رجب ۱۹۸ھ میں مکہ مکرمہ میں فوت ہوئے

آپ کے تلامذہ میں امام احمد بن حنبل، امام شافعی، اعمش، شعبہ، یحییٰ بن معین، علی بن مدینی، اسحٰق ابن راہویہ جیسے جلیل القدر ائمہ اسلام ہیں،

حسین بن علی جعفی ابو عبد اللہ یا ابو محمد حسین بن علی بن ولید جعفی کوفیؒ، ۱۱۹ھ میں پیدا ہوئے، بڑے پایہ کے عالم اور باخدا بزرگ تھے، ان کے علم و عمل سے اسلام کا باغ سدا بہار تھا، سفیان بن عیینہ باوجود یکہ عمر میں ان سے بڑے تھے، مگر انھوں نے ان سے روایت کی ہے، اور وہ اس پر فخر کرتے تھے، جب انکے آنے کی خبر سنتے تو دوڑ کر ان کے ہاتھ کا بوسہ دیتے، ظاہری حسن و جمال سے بھی حصہ وافر پایا تھا، باطنی جمال کا یہ عالم تھا کہ ابدال میں شمار ہوتے تھے، ۲۰۴ھ میں انتقال کیا،

امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، ابوبکر بن ابی شیبہ، ہارون الحمال، شجاع بن مخلد، ہناد بن السری، اور عباس دوری جیسے مشاہیر امت آپ کے شاگردوں میں ہیں،

یحییٰ بن سعید القطانؒ ابو سعید یحییٰ بن سعید بن فروخ القطان بصری ۱۲۰ھ میں پیدا ہوئے، بقول علی ابن المدینی رجال حدیث کی معرفت میں آپ سے بڑھکر کوئی شخص نہیں ہے، یہی قول ابراہیم ابن محمد تیمی کا بھی ہے، عصر کی نماز کے بعد آپ بصرہ کی جامع مسجد میں بیٹھتے تھے اور علی ابن مدینی، امام احمد، یحییٰ بن معین، عمرو بن علی اور شاذکونی کھڑے ہوکر آپ سے احادیث کے بارہ میں سوالات کرتے اور ان کے احترام کی وجہ سے نہیں بیٹھتے تھے، ابن عمار کا بیان ہے کہ میں جب یحییٰ بن سعید کو دیکھتا تو خیال کرتا کہ ان کو کوئی ہنر نہیں آتا، مگر جب وہ بات کرتے تو فقہاء بھی خاموشی کے ساتھ سنتے، ۱۹۸ھ میں انتقال فرمایا،

امام احمد بن حنبل، علی بن المدینی، یحییٰ بن معین، ابو خیثمہ، یعقوب دورقی، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، امام شعبہ، عبد الرحمٰن بن مہدی اور معتمر بن سلیمان وغیرہ آپ کے حلقۂ درس سے فیضیاب تلامیذ ہیں،

ابو موسیٰ اسرائیل کے ان چند اصحاب و تلامیذ کے مختصر حالات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ان کے حلقۂ درس سے کیسے کیسے ارباب علم و فضل اٹھے ہیں اور دنیا میں ان کو کیا مقام و مرتبہ ملا ہے،

یہی حال آپکے تمام شاگردوں کا ہے،

ابو موسیٰ اسرائیل کا مقام و مرتبہ امام ابو موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ کا درجہ تمام ائمہ حدیث اور ماہرین جرح و تعدیل کے نزدیک مسلّم ہے، ان کی ثقاہت و عدالت میں کسی کو کلام نہیں، سب نے ان کی توثیق و تصدیق کی ہے، ابو حاتم رازی اور یحییٰ بن معین نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، ابن حبان نے کتاب الثقات میں ان کا تذکرہ کیا ہے، امام نسائی نے انکے بارے میں لیس به بأس کہا ہے[1]، صرف ایک محدث ازدی نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے، اور ان میں لین (نرمی) بتائی ہے، علامہ ذہبی لکھتے ہیں

شذ الازدي فقال فيه لين[2]

ازدی نے سب سے الگ بات کہی ہے اور کہا کہ انکے اندر "لین" یعنی حدیث کے معاملے میں نرمی تھی،

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ازدی کو اشتباہ ہوگیا اور انھوں نے ابو موسیٰ بصری اور ابو موسیٰ یمانی میں فرق نہیں کیا ہے، اور ابو موسیٰ یمانی کے بجائے ابو موسیٰ بصری پر لین کا اطلاق کردیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر نے ازدی کی رائے کی تضعیف کرتے ہوئے لکھا ہے:

وقال الازدي وحده فيه لين وليس هو الذي روى عن وهب ابن منبه وروى عنه الثوري ذلك شيخ يماني، وقد فرق بينهما غير واحد كما سيأتي[3]

صرف ازدی ان کے لین کے قائل ہیں، حالانکہ یہ وہ ابو موسیٰ نہیں ہیں جنھوں نے وہب بن منبہ سے اور ان سے سفیان ثوری نے روایت کی ہے، یہ تو یمن کے ایک بزرگ تھے اور ان دونوں میں متعدد علماء نے فرق بتایا ہے جیسا کہ [illegible]

پھر ایک جگہ لکھتے ہیں:

ابو موسى شيخ يماني روى عن وهب ابن منبه عن ابن عباس من اتبع الصيد غفل وعنه الثوري مجهول قاله ابن القطان، ذكره المزي في ترجمة ابي موسى اسرائيل بن موسى البصري انه روى عن ابن منبه وعنه الثوري ولم يلحق البصري وهب ابن منبه وانما هذا آخر وقد فرق بينهما ابن حبان في الثقات وابن جارود في الكنى وجماعة[1]

ابو موسیٰ یمنی شیخ ہیں، انھوں نے وہب بن منبہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے من اتبع الصيد غفل اور ان سے سفیان ثوری نے روایت کی ہے، یہ مجہول ہیں، ابن قطان نے اس کی تصریح کی ہے، نیز مزی نے ابو موسیٰ اسرائیل ابن موسیٰ بصری کے تذکرے میں ذکر کیا ہے کہ انھوں نے ابن منبہ سے اور ان سے سفیان ثوری نے روایت کی ہے، حالانکہ ابو موسیٰ بصری، وہب بن منبہ تک پہنچے بھی نہیں، اور یہ ابو موسیٰ دوسرے ہیں اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں اور ابن جارود نے کتاب الکنی اور محدثین کی ایک جماعت نے دونوں میں فرق بتایا ہے،

مزی نے ابو موسیٰ بصری اور ابو موسیٰ یمانی میں تفریق کرنے کے سلسلے میں ابو موسیٰ بصری کے وہب بن منبہ سے لقاء کا انکار کیا ہے، حالانکہ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں ان سے روایت کی ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے،

ابو موسیٰ اسرائیل بصری کی عدالت و ثقاہت کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ ائمہ حدیث نے اپنی کتابوں میں ان سے روایت کی ہے حتیٰ کہ امام بخاری نے بھی صحیح بخاری میں ان کی ایک روایت

---

[1] کتاب الجرح والتعدیل ج ا ق ا ص ۳۳۰، تہذیب التہذیب ج ا ص ۲۶۱، تقریب التہذیب ص ۳۲، انساب سمعانی ورق ۵۹۳، میزان الاعتدال ج ا ص ۹۷، خلاصۃ تذہیب تہذیب الکمال ص ۳۱ وغیرہ [2] میزان الاعتدال ج ا ص ۹۷ [3] تہذیب التہذیب ج ا ص ۲۶۱

[1] تہذیب التہذیب ج ۱۲ ص ۲۵۲

جو حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ کے مناقب و فضائل کے بارے میں ہے چار مقامات پر درج کی ہے
اسی طرح ترمذی، ابوداؤد، نسائی وغیرہ نے ان سے روایت کی ہے، اور اپنی کتابوں میں
ان کی مرویات درج کی ہیں، مسند بزار میں ان کی روایت ہے[1]، علامہ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال
میں ان سے روایت کی ہے[2]،

ابو موسیٰ اسرائیل کے ثقہ ہونے کی ایک بڑی وجہ محدثین کے نزدیک یہ بھی ہے کہ امام بخاریؒ
نے اپنی کتاب میں ان کی ایک حدیث کو چار مختلف ابواب میں درج فرمایا ہے، چنانچہ حافظ
ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسیؒ نے اس وصف کو خصوصیت سے بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں :

روی عنہ ابن عیینۃ و	سفیان بن عیینہ اور حسین جعفی نے ابو موسیٰ
حسین الجعفی سمعا منہ بمکۃ	اسرائیل سے مکہ میں اس حدیث کا سماع
فی مناقب الحسن والاصلاح	کیا جو مناقب حسن اور اصلاح اور فتن
والفتن، وصفۃ النبی صلی اللہ	اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکر میں ہے
علیہ وسلم وھو حدیث واحد	یہ ایک ہی حدیث ہے جسے امام بخاری نے
ذکرہ البخاری فی ھٰذہ	ان مذکورہ ابواب میں ذکر کیا ہے،
الابواب[3]	

---

[1] فتح الباری ج ۱۳ ص ۵۶ [2] میزان الاعتدال ج ۱ ص ۹۷ [3] کتاب الجمع بین رجال الصحیحین ج ۱ ص ۴۳

تذکرۂ خلاصۃ الاشعار

اور

عرفی و نظیری کے مختلف دور کی زندگی اور کلام پر ایک نظر

از

جناب ڈاکٹر نذیر احمد صاحب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

خلاصۃ الاشعار فارسی شعرا کا عام تذکرہ ہے جو چھ مجلدات پر مشتمل ہے، ان میں سے چار ۹۸۵ھ
میں مکمل ہوئے، پانچویں جلد جو معاصرین سے متعلق ہے ۹۹۳ھ میں تکمیل کو پہنچی، آخر میں مصنف نے
ایک اور جلد کا اضافہ کیا، یہ تذکرہ اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اسکی وجہ سے عہد اکبری کے
شعرا کے صحیح حالات ہمارے سامنے آتے ہیں، اس دور کے اہم ترین شاعروں میں عرفی و نظیری خصوصیت
سے قابل ذکر ہیں، ان دونوں شاعروں کے متعلق جتنی معلومات اس تذکرہ نے بہم پہنچائی ہیں اتنی
کسی اور ذریعے سے نہیں حاصل ہو سکتیں چونکہ مصنف تذکرہ یعنی تقی کاشی معاصرین کے حالات
۹۹۳ھ میں مکمل کرنے کے بعد اس پر نظر ثانی ۱۰۱۶ھ تک کرتا رہا اس لیے بعض شاعروں
کی زندگی کے مختلف دوروں کے حالات اس تذکرے کے مختلف نسخوں میں ملتے ہیں، مثلاً ایک
نسخہ میں عرفی کے ہندوستان آنے کے قبل کے حالات، اس وقت کے کلام کی نوعیت، اور
اشعار کا نمونہ ملتا ہے، دوسرے میں ہندوستان آنے کے بعد کے حالات کا اضافہ ہے، یہی حال
نظیری کے ساتھ بھی ہوا، ذیل میں ہم اسی ایک تذکرہ سے عرفی و نظیری کے مختلف دور کی زندگی

کا نقشہ پیش کرتے ہیں:

عرفی | خوش قسمتی سے میرے پیش نظر خلاصۃ الاشعار کا وہ نسخہ ہے جو سب سے پہلے مرتب ہوا ہوگا ہمیں معلوم ہے کہ معاصرین کے حالات ۹۹۳ھ میں لکھے گئے، اور میرے سامنے جو نسخہ ہے، اس پر کتابت کی تاریخ ۹۹۳ھ درج ہے۔ اس کا کاتب عبدالفتاح ہے جس نے خود مولف کے وطن یعنی کاشان میں اس تذکرہ کی کتابت کی تھی۔ ہم کو اس بات کا بخوبی علم ہے کہ عرفی ۹۹۴ھ میں ہندوستان وارد ہوا، اس اعتبار سے اس نسخے میں جس قدر مواد ہے وہ عرفی کے ہندوستان آنے کے پہلے کی زندگی سے متعلق ہے، ۹۹۳ھ تک عرفی کے متعلق خلاصۃ الاشعار کے مؤلف کا یہ بیان تھا:

مولانا عرفی بنہایت خوشگوی و ظریف طبع و درست سلیقہ است و از اقران قیدی و قدریست و بلکہ بصفاے ذہن سلیم و ذکا و طبع مستقیم از سایر شعراے فارس امتیاز دارد و جماعتی کہ وی را دیدہ اند میگویند بر عنائی و خود رائی علم اشعریت بر میفرازد و دقیقہ از دقایق ظرافت و خوش طبعی نسبت بمستعدان فرو نمیگزارد، انشاء اللہ تعالیٰ چنانچہ کسب شاعری نمودہ و بسبب فطرت ذاتی دران فن ترقی کردہ، سلامت نفس نیز پیدا کند چہ طبع سلیم را نفس سلیم می باید۔

اس سنہ کے کچھ دنوں بعد جو دوسرا نسخہ تیار ہوا اس میں مندرجۂ بالا معلومات پر اتنا اور اضافہ ہوا:

اما مزاح و ہزل و ظرافت بر اقوال و افعال مضحک اقدام نمودنست و آن بر دو معنی منقسم بود چون آن مزاح شیرین و لطیف باشد و طبائع از ان فرح یابد و بخندہ آید حتی آن کس کہ نسبت باوی ظرافت کند این قسم مزاح جایزست زیرا کہ از حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت امیر المومنین و دیگر نفوس کاملہ این معنی بکرات بظہور رسیدہ

.... دوم آنست کہ ظرافت را بمرتبہ رساند کہ از ان زیان دینی و دنیوی از مال و جاہ و غیر آن پدید آید و آن معنی منہیست و از جملہ رذایل ست ....

اما اشعار غزل و قصیدہ مولانا عرفی انچہ بفقیر رسیدہ کمال عاشقی و حالت سوختگی ازان ظاہر است و از شیوۂ درشی نہایت فصاحت و پختگی باہر چنانچہ توان گفت کہ از شعراے متفرد است و ہیچ کمی ندارد لیکن ستم ظریفان بواسطۂ عناد این معنی را قبول ندارند و حمل بر خوش آمدی نمایند اما از انتخابش این دعوی مبرہن و حاجت بہ بینۂ دیگر ندارد

گمان غالب یہی ہے کہ یہ بیان بھی عرفی کے ورود ہند کے قبل کا ہوگا، اور یہ تو یقینی ہے کہ اس کی وفات سے قبل کا ہے۔

۱۰۱۱ھ میں خود تقی کاشی نے خاتمہ کتاب خلاصۃ الاشعار سے ایک انتخاب کیا، جس میں اصل اول کے دس شاعر، اصل دوم کے ایک شاعر، اصل سوم کے پانچ شاعر، اصل نہم کے دو شاعر، اصل یازدہم اور دوازدہم کے ۱۲ شاعروں کا ذکر ہے۔ معہ ایک لاحقہ کے جس میں دو شاعر اور ایک فائدہ کے جس میں ایک شاعر شامل ہے۔ اس انتخاب کا ایک نسخہ مجلس شوراے ملی کے کتبخانہ میں خود تقی کاشی کے ہاتھ کا موجود ہے، اور سنہ کتابت ۱۰۱۱ھ (فی رابع عشر شہر جمادی الاخری من العام الاول من المائۃ الحادی عشر من ہجرۃ النبویہ) اور مقام کتابت کاشان درج ہے۔ اس انتخاب میں عرفی کے متعلق حسب ذیل معلومات کا اور اضافہ ملتا ہے،

ابیات بلند از گنجینۂ خاطر بعرصۂ ظہور می آرد شاعری در شیراز کہ موطن آنجناب است ساکن بودی و با شعرا و مستعدان آن دیار مباحثہ و مناظرہ نمودی تا آنکہ او را بر قوانین شعر اطلاع تمام پیدا شد و بر حل و عقد نظم و افانین سخن وقوف بیش از وصف حاصل گشت

در شہور ۹۹۲ از راہ دریا بجانب ہند خرامید و مدتی در احمد نگر رحل اقامت انداختہ دران دیار مسکن گزید و مردم دیار چون استعداد او و قدرت وی را دانستند و لوازم تعظیم و تکریم بجاے آوردند و دران اوقات اشعار خوب از قصیدہ و غزل در سلک نظم ترتیب نمود و فضل شاعری خود را بر اقران و اکفا مثل مولانا ظہوری و ملک قمی و دیگر شعرای آن نواحی ظاہر فرمودہ در تمامی اسالیب نظم معانی غریبہ و افکار عجیبہ خصوصاً در قصیدہ و غزل و رباعی و مثنوی بر لوح اعتبار منقوش ساخت و بسیاری از معانی و مضامین کہ از شعرای متقدمین و متاخرین مکتوم ماندہ بود قلم عنایت سبحانی بر صحیفۂ ضمیرش نگاشت و بی شائبۂ اغراق و مبالغہ حقایق غزلیاتش بمثابہ بر صفحات خواطر عشاق نقش بستہ کہ اشعار موزونان فارس و عراق جز در کاشانۂ خاص و عام نسیان بودن وجہے ندارد و دقایق ابیات قصایدش بمرتبۂ بر السنۂ خاص و عام افتادہ کہ منظومات و افکار اہل خراسان و ماوراء النہر را بازاء آن جز در زاویۂ خمول و انزوا مناسبت دیگر نیست

شاد باش ای سخنت قبلۂ ارباب کمال   کہ حرامست مگر بر قلمت سحر حلال
شعر زیبای تو رخشندہ تر از لولو تر   نظم غرای تو پاکیزہ تر از آب زلال

و جنبۂ این دعوی چندین قصیدہ و غزل است کہ درین اوقات باین جانب ارسال داشتہ و بواسطۂ تزئین این خلاصہ داخل این اوراق گشتہ و الحق از ان اشعار کمال شاعری و حالت عاشقی ظاہر میشود و از ان طرز سخن نہایت فصاحت و پختگی بین میگردد و جماعتی کہ وے را دیدہ اند و بصحبت او رسیدہ می گویند مردی خوش طبع و ظرافت دوست بود، باوجود خود رائی و اشعریت با مستعدان و شعرای زمان در حین ملاقات دقیقہ از دقایق خوش طبعی فرو گذاشت نمی نمود و لطائفی کہ میان او و شعرای دیار ہند خصوصاً شیخ ابو الفیض فیضی

و دیگر کسان گذشتہ درمیان خوش طبعان مشہور است،،

۱۰۱۴ھ میں تقی کاشی نے خود خاتمۂ خلاصۃ الاشعار کا ایک اور انتخاب کیا جس میں بغیر ابواب کے تعین کے حسب ذیل ۱۳ شاعروں کے حالات معہ انتخاب کلام کے شامل کیے:

فیضی، امیر معصوم بکری، عرفی، ظہوری، اقدسی، جلال الدین حسن، شغانی تکلیبی، شانی، قاسم بیگ حالتی، سحابی، مومن یزدی، نظیری،

خوش قسمتی سے اس انتخاب کا ایک نسخہ کتابخانہ ملی ملک تہران میں محفوظ ہے، جو ۱۰۱۴ھ کا لکھا ہوا ہے، اور جس پر تقی کاشی نے نظر ثانی کی ہے، اس نسخہ میں ۱۰۱۱ھ کے نسخے سے اتنی عبارت اور زیادہ ہے:

اما مولانا عرفی چون از دکن بطرف لاہور شتافت و دران جا عزت بیش از وصف یافتہ رحل اقامت انداخت، گویند در شہور اثنی و الف ہجریہ در ان ہند در گذشت و در مرض الموت این دو رباعی بر زبانش جاری گشت:

ای مرگ مرا ز یار شرمندہ مکن   نومیدم ازان گوہر ارزندہ مکن
یار آید و جان رود خدایا نفسی   مہلت دہ در قیامتم زندہ مکن

عرفی دم نزع است و ہمان مستی تو   آخر بچہ بار دبار بربستی تو
فردا است کہ دوست نقد فردوس بکف   جویای متاع است و تہی دستی تو

مرزا یوسف خان مشہدی داماد کامران مرزا در جواب عرفی گفتہ:

عرفی رفتی بدوست پیوستی تو   وز کشمکش زمانہ وارستی تو
انجا غم دوست مایۂ دست تہنیت   خوش باش کزین مایہ قوی دستی تو

خاتمہ خلاصۃ الاشعار کا آخری ایڈیشن ۱۰۱۶ھ میں مکمل ہوا، خیال ہے کہ اس میں عرفی کے

حالات میں کوئی خاص فرق نہ ہوگا، انڈیا آفس کا ایک نسخہ یقیناً ۱۰۱۶ھ ہی کا اڈیشن ہے اور وہ ہمارے پیش نظر ہے، مگر اس میں عرفی کے حالات سے متعلق جو اوراق تھے وہ غائب ہیں، اس لیے اس سلسلے میں کوئی قطعی بات نہیں کہی جا سکتی، البتہ اسپرنگر نے اسی اڈیشن کے حوالے سے عرفی کے حالات جستہ دیے ہیں اس سے بھی قیاس ہوتا ہے کہ ۱۰۱۴ھ والے نسخے اور ۱۰۱۶ھ والے میں کسی قسم کا فرق نہیں تھا،

خلاصۃ الاشعار کے جو اقتباسات اوپر دیے گئے ہیں، وہ عرفی کے حالاتِ زندگی و شاعری سے متعلق ہیں، اس کے نمونۂ کلام کے متعلق سطور ذیل میں کچھ عرض ہے:

۹۹۳ھ والے نسخے میں ۲۳ غزل کے ۱۳۱ شعر اور ۲ قصیدہ کے ۸ شعر مندرج ہیں جو سب کے سب عرفی کے قیام ایران کی یادگار ہیں، ان کے متعلق ہم آگے لکھیں گے۔ ۱۰۰۱ھ والے نسخے میں ۴ قصیدے اور دو مختصر قطعے اور غزل کے ۱۴۷ اشعار منقول ہیں، البتہ ۱۰۱۴ھ والے نسخے میں منتخب اشعار کی تعداد بہت زیادہ ہوگئی ہے، حسب ذیل ۳۰ قصائد و مقطعات اس میں نقل ہوئے ہیں:

۱- اے متاع درد در بازار جاں انداختہ
۲- ای مرا بر زشتی اعمال نومیدی گواہ
۳- آمد آشفتہ بخوابم شبی آں ایۂ ناز
۴- عادت عشاق چیست مجلس غم داشتن
۵- ای داشتہ در سایہ ہم تیغ و قلم را
۶- منم آں سحر بیاں کز مدد طبع سلیم
۷- صباح عید کہ در تکیہ گاہ ناز و نعیم
۸- زہر گلی کہ ہوای دلم نقاب کشاد
۹- مرحبا ای شاہد ایام را عہد شباب ۔
۱۰- عشق کو تا خرد بر اندازد
۱۱- دمی کہ لشکر غم صف کشد بخونخواری
۱۲- اقبال کرم میگزد ارباب ہمم را
۱۳- گر مرد ہمتی زمروت نشاں مخواہ
۱۴- آں سوختہ جانی کہ بکشمیر در آید
۱۵- من کیستم آں سالک کونین مسیرم
۱۶- باز گلبانگ پریشاں می زنم
۱۷- تا بازم از وصال جدا کرد روزگار
۱۸- کرد ہنگام نگار زندگی تمثال

۱۹- صبحدم کز دریچۂ ادراک
۲۰- صبا جا عید بر تو میمون باد
۲۱- ایں بارگاہ کیست کہ گویند بی ہراس
۲۲- جہاں بگشتم و دردا بہیچ شہر و دیار
۲۳- بزتاب مشعلہ مہر سایہ ہر بناہ
۲۴- زخود گر دیدہ بر بندی چگویم کام جاں بینی
۲۵- بیا کہ باد لم آں میکند پریشانی ۔
۲۶- چہرہ بر دا زجہاں رخت کشد چوں محمل
۲۷- ز آسمان و زمیں مردہ ناگہاں آمد
۲۸- چو گرد باد آہ ز خاکم علم کشد
۲۹- ای دل را ہزن کہ از عزشم (قطعہ)
۳۰- عرفی آغاز گریہ کس باشد (〃)

یہ قصیدہ اور قطعات ۵۵ صفحات پر مشتمل ہیں اور ہر صفحہ میں ۲۷ بیتیں ہیں، اس طرح کل ابیات تقریباً ۱۵۰۰ ہوئیں، غزلیات حرف تہجی کے اعتبار سے ۳۳-۳۴ صفحے پر مشتمل ہیں، اس طرح کل ابیات تقریباً ۹۰۰ ہوئیں، رباعیات ۴۵ ہیں، آخری رباعی یہ ہے:

ایں طرفہ نکات سحری و اعجازی
چوں گشت کمل برقم پردازی
مجموعہ طراز قدس تاریخش یافت
اول دیوان عرفی شیرازی

مخفی نماند کہ انچہ در مصراع رابع ایں رباعی احاد ست قصاید است و آں بیست و شش ست وانچہ عشرات است غزل کہ آں و دویست و ہفتاد غزل است. وانچہ آت قطعہ و رباعی از اں جملہ دو دیست، رباعی کہ ۴۰۰ بیت باشد و سی صد بیت قطعہ۔

جو اشعار عرفی نے تقی کاشی کے پاس بھیجے تھے، اور جن کو اس نے ۱۰۱۴ھ والے نسخے میں شامل کیا تھا، ان کا تعلق اس کے پہلے دیوان سے ہونا مشکل ہے۔ کیونکہ ۲۶ قصیدوں کے بجائے ان میں ۲۸ قصیدے ہیں لیکن اس بات کا یقین ہے کہ اس کے زیادہ اجزا دیوان اول[1] کے ہیں،

---

[1] عرفی کے دیوان کا وہ نسخہ جو خان خاناں کے حکم کے مطابق سراجاے اصفہانی نے ۱۰۲۴ھ میں مرتب کیا تھا وہ تاریخی اعتبار سے بہت اہم ہے، اس نسخے کی تفصیل عبدالباقی نہاوندی نے مآثر رحیمی میں بیان کی ہے

(باقی صفحہ ۱۴۰ پر)

عرفی کے دیوان کا ایک نسخہ جو ۱۰۰۱ھ[1] کا نوشتہ ہے اس میں قصیدوں کی تعداد ۴۲ ہے، مگر ان میں سے ۲۰ خلاصۃ الاشعار کے زیر غور نسخے میں شامل ہیں۔

ذیل میں ۹۹۳ھ کے لکھے ہوئے نسخے کے اعتبار سے عرفی کے ایران کے کلام کا نمونہ درج کیا جاتا ہے، پوری غزل تو نسخہ میں درج نہیں جو شعر اس میں ہیں ان پر نشان (×) لگا دیا گیا ہے،

بکاہ جلوہ ازاں ماہ روی زیبا را کہ جاں ز شرم نماید ز آستیں ما را

نظر بحال دل آں پر غرور نکشاید کہ سیر دیدہ نہ بیند متاعِ یغما را

امید مغفرتت بس مرا کہ ہم امروز کہ می کشد غمت انتقام فردا را

بایں جمال چو آئی بروں بمعجزِ عشق ز کام خلق برم لذتِ تماشا را

بت بخندہ مرا می کشد چہ بد بختم کہ دادہ خوی اجل بخت من مسیحا را

اگر اجازت عرفی اشارہ فرماید تہی کنم ز گہر گنج رمز ایما را

ازاں ز شربت صلحم ہوای پرہیز است کہ آتش تپ شوقم ز آنچناں تیز است

چو زلف باز کنی نالہ خیزد از دلہا کہ دام ماہمہ ایں طرہ دل آویز است

(بقیہ حاشیہ ص ۱۳۹) اور ساتھ ہی یہ بھی درج کیا ہے کہ اس پر خود عبد الباقی نے دیباچہ لکھا تھا۔ اس اہم دیوان کا ایک نسخہ مجلس شورای ملی ایران کے کتاب خانہ میں موجود ہے، اس کا دیباچہ مفصل اور ۴۸ صفحات پر مشتمل ہے، یہ دیوان کا سب سے کامل نسخہ ہے جس میں ایران کے آٹھ ہزار کے قریب اشعار ہیں، اس دیوان کا ایک نسخہ پروفیسر محمد شفیع لاہوری کے کتاب خانے میں ہے، کسی آیندہ صحبت میں اس اہم دیوان کی تفصیلات پیش کی جائیں گی۔

[1] عرفی کے ایک دیوان کا ایک نسخہ ڈاکٹر عبد الحق صاحب مرحوم ممبر پبلک سروس کمیشن مدراس کے پاس تھا جس کی کتابت ۱۰۰۴ھ میں ایران میں ہوئی تھی، یہ نسخہ غالباً کرناٹک کے شاہی خاندان کی ملک رہا ہے،

ز طرہ مشک بدامان کوہکن باشد اگرچہ تکیۂ شیریں بدوش پرویز است

سمند سعی چہ بیہودہ رانی ای فرہاد کہ ہم عنانی گردوں نصیب شبدیز است

چگونہ مانع نظارہ ام شوی کہ مرا ز شوق روی تو تا صد قدم نگہ خیز است

ستیزہ باخت بمیدانِ امتحاں عرفی
عناں کشیدہ چہ داری محلِ مہمیز است

خوش آنکہ حیرتم از جلوۂ جمال تو باشد ہجوم گریہ ام از بادۂ وصال تو باشد

چنیں کہ حسن ترا فتنہ دوست کردہ ندانم برای اہل قیامت چہ در خیال تو باشد

بوصل چوں بگذارد ز حسرت تو سزا است کہ مانع نگہش ہم انفعال تو باشد

ز ضعف خویش ہلاکم امید می ترسم کہ زندہ مانم و ایں باعث ملال تو باشد

دم نزع چو ندیدم کسی بحال تو عرفی مگر کسی کہ دل از جاں کند حلال تو باشد

دل بشد فرزانہ و عقل از فسوں دلگیر شد ماتک شوقم را فریبت از پی تعمیر شد

نسبت دل با خرد دیدم نسبی کم مایہ بود بر جنون افزودمش تا قابل زنجیر شد

یافتم تعبیر رنگی چوں بہ بالینم نشست گرچہ استغنای حسنش مانع تغییر شد

کیست تا گوید بشیریں گر ہوای جلوہ است آب چشم کوہکن داخل بجوی شیر شد

گر ترا بی مہر گفتم شکوہ مقصودم نبود شکر در خود شیتن گفتم کہ بی تاثیر شد

بس کہ تا بوتم گراں با راز دل پر حسرت است خلقی از ہمراہی تابوتِ من دلگیر شد

باوجود آنکہ جرم از جانب عرفی نبود
بی زبانی بیں کہ چوں قابل بصد تقصیر شد

تا کی از گریہ تواں منع بچشم تر خویش بعد ازاں ما و خجالت بہ نصیحت گر خویش۔

سود از گرمی داغ جگرم خاکستر | گر شب ہجر ز الماس کنم بستر خویش

بر زلیخا رہ عشق ہمیں طعنہ بس است | کہ خر واست لب طفل ملامت گر خویش

عشق در پیرہن یوسف کنانم سوخت | تاں بیعقوب دہم سرمہ ز خاکستر خویش

بس کہ پروانہ بود شعلہ نزدیک بخت | کہ شود آتش و خود شعلہ زند در پر خویش

بدم دون بنرای باد بجاے خاکم | کہ فشانند مصیبت زدگاں بر سر خویش

عرفی از ناصح اگر منفعلم باری شکر

کہ خجل نیستم از روی غم دلبر خویش

گر چشانی بملک چاشنی صحبت خویش | جام می گیرد و بر باد دہد عصمت خویش

چوں بخونریز خودم ساختہ تشنہ کنوں | تو ہم این لطف بکن تا کشم منت خویش

کشتۂ از کجا کشتۂ شمشیر کجا | چوں تنازند شہیداں بتو بر حالت خویش

تا دگر جای بدلہا نکند از غیرت | یارب آگاہ شود درد تو از لذت خویش

ز نہر آمدہ ام بر سر بالیں دم نزع | حیف آید کہ گدازی بدلم لذت خویش

دہن خویش ببوسد و لب خود بمکند | چوں در اندیشہ ببینند بتاں صورت خویش

عرفی از یاد می وصل برم ہوش و خرد

بس کہ بی یار دلم تنگ شد از صحبت خویش

بس کہ در دعالمی در عشق تنہا می کشم | نالہ امروز را از ضعف فردا میکشم

خار خار محنتم رہ می زند ای ساربان | گرم راں محمل کہ ناگہ خاری از پا میکشم

چوں بمرگ خود بمیرم رحم کن خونم بریز | کز شہیداں تو فردا سرزنشہا میکشم

عشق را در کف متاع بود گفتم چیست گفت | نیل بدنامی ست بر روی زلیخا میکشم

تا مرا باہست و خواہد بود عرفی سایہ وش | خویشتن را از پی خوباں رعنا میکشم

چند بر بستر از آں چشم فسوں ساز افتم | تکیہ بر بالش حسرت کنم و باز افتم

پا بہم ای شمع چہ داری نیم آں پروانہ | کہ گرم بال بسوزند ز پرواز افتم

ای شہباز سلامت نکشایند کہ من | نیم آں مرغ کہ در چنگل شہباز افتم

حیرت از بسکہ عناں تاب الم شد ہیہات | کہ ز انجام رہ عشق باغاز افتم

گفتگو نیست بیارم لب خاموشی | کہ اگر لب بکشایم ز سخن باز افتم

عرفی آرام مجو از دلم آں رفت کہ من

از بر تکیہ گہ عیش بصد ناز افتم

خوش آں ساعت کہ میرفتی و می رمید از من | تغافل از تو می بارید و حسرت می چکید از من

خوش آں ساعت کہ ہرگز بمرادم نبود اما | نصیحتہای بیتابانہ گاہی میشنید از من

خوش آں غیرت کہ می افزود بیدادش اگر گاہی | حدیث شکوہ آمیزی بگوشش میرسید از من

ز ذوق کشتن ناگرم خوں گردی دمیدانم | کہ ممنون اند فردای قیامت شہیداں از من

ولا امشب کجا بودی کہ محرم بودم و عرفی

چہ زہرآلود نشترہا بجانش می خلید از من

بیرم ز ہجر و گویم یارب بحسرت من | کز داغ او مسوزاں کس را بلذت من

ہنگام نزع اینست مقصود من کہ گر یار | چیزی اگر نگرید و فہم از اشارت من

خوش ساعتی کہ میکرد منعم ز گریہ محرم | گردش بچین ابرو منع از نصیحت من

از ناوک تو عمداً دشوار میہ ہم جاں | تا در دلت بماند یاد این شہادت من

رفتم کہ بہر علاجش عجزی کنم بہ عرفی | نکو دل بکش لطفم این است طاقت من

بامژدۂ زخم جگر دامن کش جان کردۂ
دشوار دادن جان من خوش بر من آسان کردۂ

مستانہ گر بیند از غمت اہل ورع در صومعہ
گویا تبسم گونۂ در کار ایشاں کردۂ

خوش با دل جمع آمدی نازاں بجسن خویشتن
از عشوہ گویا ہر طرف دلہا پریشاں کردۂ

زنار عصمت پیشگاں پوشیدہ عیب برہمن
خوش توتیای آفتی در چشم انساں کردۂ

مہر وفا را جذبۂ می باشد ای اہل طلب
رو گوشۂ بنشیں چرا رو در بیاباں کردۂ

چشمی کہ بازش کردۂ از گریہ ولے
خوں گریہ آں چشمی کہ تو پاکش بداماں کردۂ

در حشر اگر نشناسدت معذور باید داشتن
چشمی کہ از نظارۂ آں چہرہ حیراں کردۂ

جاں رفت و سوز داز تو دل ناتواں ہنوز
شد خاک دیدۂ تر ہ ام خونفشاں ہنوز

ای عالم فراغ مروت کہ ہست زاں
جانہای زخم خوردۂ از پی دواں ہنوز

خاکم بباد رفت سراسیمہ ہر طرف
مہیچ بداز دلم غم عشقت نشاں ہنوز

از تیر کاری تو بخوں می طپید دل
افگندہ غمزہ تو بیار گراں ہنوز

تابوت من رواں شدہ بہر وداع او
جاں گریہ ناک ماندہ از آستاں ہنوز

عرفی اگرچہ خفت بخلوت سرای خاک
بند در ہم ز خوی تو راہ فغاں ہنوز

حسب ذیل ۱۳ مختلف اشعار ۱۱ غزلوں کی ہیں، جو ۹۹۳ھ کے قبل لکھی ہوئی ہیں، مگر یہ غزلیں مطبوعہ دیوان سے خارج ہیں، اس لیے صرف ۱۳ اشعار درج ہیں،

تا فہم ذوقی کہ نبود انتقام آنرا
کمی ہرگز چنیں داغی بدل ننہادہ داں را

نوای مرغ چمن گریہ آورد ورنہ
مرا بایں ہمہ ماتم ہوای باغ کجاست

بروی غیر چہ خندی بمن تبسم کن
نمک مپاش بہر دل ہیں کہ داغ کجاست

کشید یار خدنگی و صد ہزار شہید
ز شوق ناوک او برخاست

چناں بہ تیغ زد آں غمزہ دوش عرفی را
کہ از نہاد اجل بانگ آفریں برخاست

چہ لذتی ست ز صد زخم تیغ صیدی را
کہ بہر بسملش از پی دواں سواری نیست

لطفش فزود شکر ایں داغ جانگداز
گر مرحمش زیادہ نہی ریشتر شود

شادم از سنگدلیہای بت خویش کہ او
در ددلہای مرا تاب شنیدن دارد

آنکہ از نزا بہ من در حرم وصل ہست
کہ بود رخصت دیدار و تماشا نکنند

ہر کس می کند کرمی داز احوال من غافل
دلش میسوزد و غافل کہ بر حال کہ میسوزد

نخواہد چشمش از دیدار خوباں ہرگز
کسی کو خاک من در دیدہ خواہد توتیا کردن

خدا را در پناہ خود نگہدار امشب آں مہ را
کہ ز ناز تو چنینم باز ودی کرمی عجب دارم

بریزد خونم و ہنگام باز خواست ترا
بہانہ چو نماند بگو کہ عاشق (؟)

غزل کے ان اشعار کے علاوہ دو قصیدوں کے ۸ شعر درج ہیں، ان میں پہلا قصیدہ نعتیہ ہے، اس کے پانچ شعر منقول ہیں، یہ قصیدہ دیوان میں موجود ہے، مگر دوسرا قصیدہ دیوان میں شامل نہیں ہے، پہلے قصیدے کا مطلع یہ ہے (گو یہ مطلع خلاصۃ الاشعار میں منقول نہیں ہوا ہے)

آمد آشفتہ بخوابم شبی آں مایۂ ناز
بر دوش مہر فزاد بنگہ صبر گداز

تذکرۂ مذکور کے اشعار یہ ہیں:

آنکہ گر رخش بر افلاک حریم گردد
پشت نسر فلک از نعش سمش سینہ باز

وانکہ گر رافعی ز محشر رود اندریں خاک
دل محمود برد ل آورد از زلف ایاز

احتساب تو اگر عارض نہی افروزد
ای سراپردۂ عصمت ز تو باز ساز

زخمہ ہر چند کہ انگشت زند بر لب تار — نغمہ از بیم نیارد کہ برآرد آواز
ہر حد یثے کہ رضایت بسماعش نبود — از در گوش سرایمہ بلب گردد باز

گریہ ہنگام نگارندگی تمثالش — را کبی طرح شود تا کشدش تنگ لجام
کلک نقاش د ما دم جدا ز بال بدم — بس کہ در حالت پرواز کند عزم خرام
را کبش را شتاب آورد از سیب اگر — در عناں بار کشیدن بعقب ماند کام

(باقی)

دار المصنفین کی نئی کتاب

ہندوستان عربوں کی نظر میں (جلد اول)

یعنی ہندوستان کے متعلق قدیم عرب مصنفین خصوصاً جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کے بیانات اور ان کا اردو ترجمہ، اس میں جاحظ، ابن خرداذبہ، سلیمان تاجر، ابوزید سیرافی، بلاذری، یعقوبی، ابن فقیہ ہمدانی، ابن رستہ، بزرگ بن شہریار، ابو الحسن مسعودی، مطہر بن طاہر مقدسی، اصطخری اور بشاری مقدسی کی کتابوں، سفرناموں اور تاریخوں سے ہندوستان کی تاریخ سے متعلق سارے اقتباسات پوری دیدہ ریزی کے ساتھ جمع کر دیے گئے ہیں، اور ان ہی کے مقابل دو کالم میں ان کا نہایت سلیس اور عام فہم اردو ترجمہ بھی کر دیا گیا ہے، تاکہ ہندوستان کی تاریخ پر کام کرنے والے اور اسکالر بھی جن کی عربی تک دسترس نہیں ہے اس سے پورے طور پر مستفید ہو سکیں، شروع میں ناظم شعبۂ علمی جناب مولانا ضیاء الدین احمد صاحب ندوی کے قلم سے ایک مختصر دیباچہ بھی ہے جس میں اس کتاب کی اہمیت اور ضرورت پر روشنی ڈالی گئی ہے، یہ دار المصنفین کے پیش نظر سلسلۂ تاریخ ہند کی ایک اہم کڑی ہے،

ضخامت ۴۰۴ صفحے، قیمت: مجلد ۱۷ ؍ غیر مجلد ۱۵ ؍

منیجر

اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا نظریہ

از مولانا عبد الحئی صاحب چشتی فاضل دیوبند صدر مدرس دار العلوم ٹنڈو جوگی

(۲)

جہاں تک وحدۃ الوجود اور شہود کے درمیان اختلاف کی نوعیت کا تعلق تھا، مذکورۂ بالا تحریر سے واضح ہو گئی، اب نفس مسئلہ اور مخالفین و معترضین کے اعتراض کی نوعیت کی تحقیق اجمالاً پیش کی جاتی ہے، مسئلۂ وحدۃ الوجود کی لفظی اور معنوی تعبیر و تشریح میں مختلف طبقوں کے مختلف خیالات ہیں، کچھ لوگ وحدۃ الوجود بول کر وحدۃ الموجود مراد لیتے ہیں، یہ تشریح سراسر اسلام کے خلاف اور کھلا ہوا کفر و زندقہ ہے، اس قسم کا تصور اہل یونان اور قدیم ہندوستان کا ہے، مستشرقین کی تحقیق انیق میں مسلمانوں نے نظریۂ وحدۃ الوجود کو ہندو دھرم اور فلاسفۂ یونان سے اخذ کیا ہے، جو سراسر غلط ہے، مگر ایک طبقہ نے جو مستشرقین سے متاثر ہے اور اس کے ہر فیصلہ کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتا ہے، بے چون و چرا اس کو تسلیم کر لیا، حالانکہ صوفیائے اسلام کے وحدۃ الوجود اور ہندی و یونانی وحدۃ الوجود میں وہی فرق ہے جو شرک و توحید میں ہے، مستشرقین یورپ نے اس تحقیق میں جو ٹھوکر کھائی ہے وہ در اصل اپنے ان اصول موضوعہ کی بنا پر کھائی ہے، جو انھوں نے تحقیق و ریسرچ کے لیے وضع کیے ہیں، ہم انشاء اللہ آئندہ ان کی غلطیوں کو واضح کریں گے،

نظریۂ وحدۃ الوجود کے ابطال پر جو رویہ علامہ ابن تیمیہ نے اختیار فرمایا ہے، وہ بھی اسلامی فکر کی تاریخ کا ایک سانحہ ہے، علامہ کی جلالت قدر اور عظمت شان کی بنا پر بہت سے مسلمانوں نے آنکھ

بند کرکے ان کی تقلید کی اور جو شخص بھی وحدۃ الوجود کی مخالفت کرتا ہے اس کو علامہ کے بیانات سے پوری تائید مل جاتی ہے، بہرحال ایک طرف مستشرقین اور ان کے مقلدین دوسری طرف علامہ اور ان کے متبعین نے وحدۃ الوجود کے خلاف ایسا مظاہرہ کیا کہ اس کے حقیقی خد و خال بالکل چھپ گئے، ہمارے فاضل مضمون نگار جناب حافظ صاحب نے بھی علامہ ہی کے اسلحہ خانہ سے مسلح ہو کر وحدۃ الوجود پر حملہ کیا ہے اور اپنے گمان میں شیخ اکبر اور عبد القدوس گنگوہی جیسے نامور بزرگوں کو بھی چپ کر دیا، علامہ ابن تیمیہ کے بارے میں ہمارا کچھ کہنا چھوٹا منہ بڑی بات ہوگی لیکن جناب حافظ صاحب سے اتنا دریافت کرنے کی جرأت ضرور کریں گے کہ انھوں نے وحدۃ الوجود کے ابطال میں بار بار جو یہ فرمایا ہے کہ وحدۃ الوجود کی بنا چونکہ وجود مطلق پر ہے، اور وجود مطلق کا وجود فی الخارج باطل ہے، اس لیے وحدۃ الوجود بھی باطل ہے، بعض دوسرے لوگوں کی تحریروں سے بھی یہی ترشح ہوتا ہے کہ وحدۃ الوجود کا سنگ بنیاد وجود مطلق ہے اور وجود مطلق کا وجود فی الخارج باطل ہے، لہذا وحدۃ الوجود بھی باطل ہے،

کیا حافظ صاحب اس کی وضاحت کریں گے کہ وحدۃ الوجود اور وجود مطلق میں کوئی ایسا لزوم ہے جس سے ان دونوں کا انفکاک محال ہو یعنی جب وجود مطلق کا اثبات ہوگا تبھی وحدۃ الوجود کا اثبات ہوگا، ورنہ نہ ہوگا، اور کیا وحدۃ الوجود اور وجود مطلق موقوف و موقوف علیہ ہیں کہ اگر موقوف علیہ نہ ہو تو موقوف بھی نہ پایا جائے، کیا حافظ صاحب کے نزدیک اثبات وحدۃ الوجود کے لیے وجود مطلق کے لفظی گورکھ دھندے کے علاوہ دوسرے دلائل اور براہین قائم ہی نہیں ہو سکتے، کاش حافظ صاحب ایسے دقیق اور باریک مسئلہ پر قلم اٹھانے سے پہلے دقتِ نظر سے مسئلہ کے پورے مالہ و ما علیہ کا مطالعہ فرمائیں گے،

حافظ صاحب کو اگر احقاق حق مقصود ہے تو ان کو سمجھنا چاہیے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کے اثبات کے لیے وجود مطلق جیسے لفظی اور اصطلاحی جھگڑوں میں پڑے بغیر بھی دلائل و براہین قائم ہو سکتے ہیں،

اور میں، چنانچہ ہم مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہٗ کی وہ تحریر پیش کرتے ہیں جس میں انھوں نے وحدۃ الوجود کے اثبات کے لیے ان تمام لفظی اور اصطلاحی جھگڑوں کو چھوڑ کر جن میں اصل مسئلہ ہی چھپ گیا تھا، بالکل نئے انداز سے اس کی گرہ کشائی فرمائی ہے، جس سے اصل مسئلہ اپنے حقیقی خد و خال کے ساتھ پوری طرح رونما ہو گیا ہے، یہ تحریر اردو میں ہونے کے باوجود ذرا مشکل ہے لیکن وحدۃ الوجود جیسے باریک اور مشکل مسئلہ سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے اس کا سمجھنا زیادہ دشوار نہیں ہے، مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہٗ اپنی تحریر مسمی بہ جمالِ قاسمی میں ارشاد فرماتے ہیں کہ

"مخدوم من! لفظ وحدۃ الوجود یوں تو ہر خاص و عام کی زبان پر چڑھا ہوا ہے، پر اس ایک لفظ کو دیکھا تو باعتبار مذاق اور نیز باعتبار فہم کہیں اس لفظ کے کچھ معنی ہیں کہیں کچھ معنی ہیں، اہل حال اور جو ان کے کلام کو بے سوچے تصدیق کرتے ہیں تو وہ وحدۃ الوجود بولتے ہیں اور وحدت موجودات مراد لیتے ہیں، اور جو لوگ الفاظ سے موافق ہدایت دلالتِ وضعی معانی تک پہنچتے ہیں، ان کے یہ معنی کب پسند آئیں گے، وہ تو وحدۃ وجود سے وحدانیت صفت وجود ہی مراد لیں گے، وحدت موجودات یعنی موصوفات بالوجود ہرگز اس لفظ سے نہیں سمجھ سکتے، جب یہ بات ذہن نشین خدام والا مقام ہو چکی تو اس نیاز مند کی بھی سنیے، وحدت موجودات تو حال ہے اور وحدتِ وجود حقیقت الحال، اول لفظ شہود اور مشاہدۂ حالی سے متعلق ہے، واقعیت سے اس کو کچھ علاقہ نہیں، اور اسی لیے اس وحدتِ وجود کو اگر وحدتِ شہود کہیے تو بجا ہے، اور وحدتِ وجود بمعنی اتحاد صفتِ وجود امر واقعی خارجی معلوم ہوتا ہے، اس کا مشاہدہ تو ان لوگوں کا کام ہے جو مغلوب الحال نہیں، اور اس لیے ان کو ابن الحال نہیں کہہ سکتے، خطاب ابو الحال ان کو مناسب ہے، پر براہ استدلال ہم سے خستہ حال بھی اس مضمون تک پہنچ سکتے ہیں، اس نارسائی پر اتنی رسائی تو ہم سے گنہ گاروں کو بھی حاصل ہے کہ تمام

صفات کا پھیلاؤ عالم میں بطور عروض ہے، شرح اس معمہ کی یہ ہے کہ اتصاف کی کل دو
صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ صفت اپنے موصوف سے صادر ہو اور اس کا موصوف اس کے
حق میں مصدر ہو یعنی صفت مذکورہ موصوف مذکور کے حق میں عطاء غیر نہ ہو بلکہ خانہ زاد ہو،
مثلاً جیسے مظاہر حرارت آتش اور نور آفتاب، آتش اور آفتاب کے حق میں صفت خانہ زاد اور
ان ہی سے صادر نظر آتے ہیں، عالم اسباب میں کوئی سبب ایسا نظر نہیں آتا جو آفتاب اور
آتش کے حق میں اسی طرح واسطہ حصول نور وحرارت ہو جیسے آفتاب و آتش، زمین و آب گرم
وغیرہما کے حق میں واسطہ حصول نور وحرارت ہو جاتی ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ صفت
اپنے موصوف پر خارج سے آکر واقع ہوئی ہو، وہ صفت اس موصوف کے حق میں صفت
خانہ زاد نہ ہو بلکہ عطاء غیر ہو، اس قسم کو عروض کہیے تو بجا ہے اور اس وقوع صفت کو عروض
کہیے تو زیبا ہے، اور میں نے جو یہ عرض کیا تھا کہ صفات کا پھیلاؤ عروض سے ہوتا ہے، اس
عروض سے یہی عروض مراد تھا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مصدر صفت تو ایک ہی ہوتا ہے
اور اسی کو موصوف بالذات اور موصوف اول حقیقی بھی کہنا چاہیے، اگر اس کی وحدت ضروری
نہ ہو تو خدا کی وحدانیت بھی ضروری نہیں ہو سکتی، مطلب یہ ہے کہ خدا اس ذات پاک
کو کہتے ہیں کہ خود مصدر وجود ہو اور سوا اس کے اوروں کا وجود اس کی عطا ہو اس سے
صادر ہو کر اوروں پر واقع ہو سو اگر مصدر وصف کی وحدت بحیثیت مصدریت
ضروری نہ ہوا کرے اور مقتضائے ذات مصدر وحدت نہ ہو تو خدا کی وحدانیت بھی
ذاتی اور ضروری نہ ہوگی، اگر ہوگی تو کسی علت خارجہ کے باعث یہ وحدت اور وحدانیت
ہوگی اور ظاہر ہے کہ جو وصف کسی علت خارجہ کے باعث ہوا کرتا ہے وہ وصف موصوف
کے حق میں وصف ذاتی بمعنی مقتضائے ذات نہیں ہوتا ورنہ علت خارجہ کی ضرورت ہی

کیوں ہوتی، بلکہ ایسا وصف بسا اوقات معرض زوال میں رہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ
حرارت آب گرم جو علت خارجہ یعنی آتش کی بدولت اور نور زمین جو علت خارجہ یعنی آفتاب
کی بدولت حاصل ہوتا ہے، اکثر زائل ہو جاتا ہے، غرض قیام وصف ایسی صورت میں
تا قیام علت خارجہ ہوتا ہے، اور وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ مصدر وصف اور موصوف حقیقی
وہ علت خارجہ ہوتی ہے، سو وحدانیت مصدر وجود یعنی ذات باری تعالیٰ اگر مقتضائے
ذات باری نہ ہو تو پھر یہ وحدانیت علت کا فیض ہوگا اور وہی موصوف حقیقی وحدانیت
کا ہوگا، خدا کی وحدانیت حقیقی اور ذاتی نہ ہوگی، علاوہ بریں ایک وصف کے لیے متعدد
مصدر بمعنی مذکور ہو سکیں تو ان کا تعدد ایک حرف غلط ہو جائے، آخر اس قدر تو بدیہی ہے کہ
جب صدور مانا تو اول صادر کو مصدر میں ماننا پڑے گا، پھر جب ایک صادر ہے اور دو مصدر
ہیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ دونوں وصف صادر کے لیے ایسے ہیں جیسے پانی کا منبع
پانی کے لیے یعنی وہ دونوں فقط گذرگاہ وصف مذکور ہیں، وصف کہیں اور سے آتا ہے اور
ان دونوں میں سے نکلکر باہر چلا جاتا ہے، اس صورت میں تو وہ دونوں مصدر حقیقی نہ ہوئے
کیونکہ اس صورت میں وصف مذکور ان کے حق میں عطائے غیر ہوا خانہ زاد نہ ہوا، اور یہ کہنا
پڑے گا کہ ان دونوں میں تعدد حقیقی نہیں ہے، بلکہ شے واحد جیسے کسی کے حساب سے یمین اور
کسی کے حساب سے یسار ہو جاتی ہے، یہاں بھی تعدد اعتباری ہے، جو باوجود وحدت صادریہ
تعدد ہے، الحاصل بشرط عقل سلیم یہ بات ضروری التسلیم ہے کہ وصف صادر واحد ہوگا تو
مصدر بھی واحد ہی ہوگا، ہاں خلق متعدد واحد حقیقی سے اسی طرح متصور ہے جیسے ایک
آفتاب سے موافق اشکال مختلفہ روشندانوں اور صحن خانوں کی دھوپ کی شکلیں پیدا
ہو جاتی ہیں، سو صدور کو خلق پر قیاس کرنا اپنی غلطی ہے، صدور میں اسی شے کا وجود ہوا ہے

جو صادر ہوتی ہے، اور وقت صدور فقط اس کا ظہور ہوتا ہے اور غیروں کو عطا کرنا اس پر
موقوف ہوتا ہے، اور خلق یعنی پیدا کرنے میں اول عدم ہوتا ہے، اس کے بعد وجود کی نوبت
آتی ہے، ورنہ پیدا کرنے ہی کی کیا ضرورت تھی، باقی مثال درکار ہو تو نور آفتاب تو آفتاب
سے صادر ہے، اسی لیے اول آفتاب میں تسلیم کرنا ضرور ہے اور اشکال مذکورہ کو آفتاب
سے صادر نہیں کہہ سکتے ورنہ اول آفتاب میں ان سب کا ہونا ضرور تھا، ہاں آفتاب کے
باعث اشکال مذکورہ پیدا ہو جاتی ہیں، رہی یہ بات کہ اگر یہی بات ہے تو تکثر صفات باری
کی کیا صورت ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صفات باری سب باہم مترتب ہیں متساوی
المراتب نہیں، چنانچہ وجود پر تمام صفات کا توقف بدیہی ہے، ادھر علم پر ارادہ کا تعلق موقوف
اور قدرت اور تکوین کا تعلق ارادہ پر موقوف اور ظاہر ہے یہ توقف اسی ترتیب کا ثمرہ ہے،
اگر باہم ترتب وجودی نہیں تو اس توقف کی کیا ضرورت تھی، ہاں اگر یوں کہیے کہ جو صفات
موقوف علیہا ہیں وہ مصدر ہیں اور جو صفات ان پر موقوف ہیں وہ ان سے صادر ہیں
تو البتہ یہ توقف بھی ضروری ہوگا، یعنی جب ایک صفت دوسری صفت کے حق میں اسی
طرح علت وجودی ہوئی جیسے جسم سطح کے حق میں تو جیسے سطح کا تعلق کسی چیز کے ساتھ بے تعلق
جسم ممکن نہیں ایسے ہی تعلق صفت معلولہ بے تعلق اس صفت کے جو علت ہے ممکن نہ ہوگا، سو
ہم علت اسی کو کہتے ہیں کہ جو مصدر ہو، بالجملہ صفات باہم مترتب ہیں، اور اسی لیے ایک
دوسرے کے حق میں مصدر ہے، پر ذات باری خود بے واسطہ مصدر صفات واحدہ وجود ہے،
یہ صفت بے واسطہ اور سوائے اس کے اور صفات با واسطہ بطور مذکورہ خدا کے حق میں خانہ زاد
ہیں اور سوا اس کے اور جہاں کہیں یہ صفات جلوہ افروز ہیں وہ خدا ہی کی عطا ہے، بالجملہ
مصدر وصف تو ایک ہی ہوتا ہے، پر معروض کثیر ان ہی کی کثرت صفات کے پھیلاؤ کے

حق میں علت ہے، اور اس وجہ سے صفات میں وحدت ہے اور موصوفات میں
تعدد اور کثرت"، اور اس کی ظاہر مثال جس سے وحدت صفت اور کثرت موصوفات
عیاں ہو جائے کشتی کی چال میں سے نکل سکتی ہے، یعنی کشتی اگر متحرک ہو تو بالبداہت
کشتی اور چیز ہے اور کشتی نشین اور چیز، پھر ان میں سے بھی میں اور ہوں اور
تم اور، زید اور ہے اور عمر اور، مگر بایں ہمہ یہ بدیہی ہے کہ حرکت ایک ہے،
غرض صفت ایک ہے اور موصوف متعدد، اتنی بات ہے کہ صفت حرکت
ایک طرف حقیقی ہے اور دوسری طرف مجازی، ایک طرف سے صادر ہے
اور دوسری طرف وہی واقع، یہی وجہ ہے کہ کشتی نشین حرکت، سکون، سرعت
بطوء، جہت حرکت، استقامت و استدارت حرکت، وقت و زمان حرکت
میں اس کے تابع ہیں، اگر اس کی طرف سے یہ وقوع اور یہ عطا نہ ہوتی تو
یہ اتباع بھی نہ ہوتا، استقلال ہوتا، سو یہی صورت وجود اور صفات باقیہ
میں سمجھ لیجیے۔

اس تقریر مختصر سے وحدت وجود بمعنی وحدت صفت وجود بھی واضح
ہو گئی، اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ جیسی باوجود وحدت حرکت متحرک جدا جدا ہیں،
کشتی جدا اور کشتی نشین جدا، اور پھر کشتی نشین بھی باہم ایک نہیں ہیں، جدا جدا ہیں
ایسے ہی واجب الوجود جدا ہے اور ممکن الوجود جدا، اور پھر ان میں سے بھی میں
اور ہوں اور تم اور، یہ نہ کہیے تو کیا کہیے، تمام ہدایتیں غلط ہو جائیں ......

....

الحاصل وحدت موجودات ایک امر مشہود ہے واقعی نہیں، پر وحدت وجود

امر واقعی ہے، ورنہ مثل خدا ہر موجود خدا ہو یعنی جب صفتِ وجود ممکنات کو فیضِ خدا نہ سمجھئے اور اس کی طرف سے صدور اور ان کی طرف وقوع نہ مانیے تو ہر ایک اپنے اپنے وجود میں مستقل ہوگا اور ہر ایک غنی اور مثل خدا خدا سے مستغنی، چنانچہ ظاہر ہے۔"[1]

حضرت مولانا محمد قاسم قدس سرہٗ کی مذکورہ بالا تحریر سے پوری طرح واضح ہوگیا کہ وحدۃ الوجود کی حقیقت کیا ہے، اور اس کے دلائل و شواہد کیا ہیں، خصوصاً حرکتِ کشتی اور حرکتِ کشتی نشین کی مثال سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ایک حرکت سے بہت سے متحرک کس طرح ممکن ہیں، بلکہ پائے جاتے ہیں، اسی سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ ایک وجود سے متعدد موجود بھی کس طرح ممکن بلکہ پائے جاتے ہیں،

وحدۃ الوجود کی اس تشریح سے نہ کوئی استحالہ لازم آتا ہے اور نہ خلافِ شریعت، نہ مخلوق کا خالق ہونا نہ خالق کا مخلوق ہونا، نہ واجب کا کثیر ہونا نہ کثیر کا واجب ہونا،

حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کی جس شدت سے مخالفت کی گئی، یہ مسئلہ اسی قدر واقع اور حق کے مطابق ہے، بلکہ دین و اسلام کی حقیقی روح اسی میں مضمر ہے،

(باقی)

---

[1] جمالِ قاسمی۔

تصحیح: گذشتہ پرچہ میں ص ۶۶ کی آخری دو سطروں اور ص ۸۰ کی پہلی سطر میں وحدۃ الموجود کے بجائے وحدۃ الوجود چھپ گیا ہے، ناظرین تصحیح فرمالیں۔

حکمائے اسلام حصہ اوّل

یہ کتاب دوسری صدی سے لیکر خاندان خیرآباد و فرنگی محل تک کے تمام مشہور مسلمان فلاسفہ کے حالات میں ہے، جلد اول پانچویں ہجری تک کے حکماء کے حالات پر مشتمل ہے، شروع میں ایک مقدمہ ہے،

(از مولانا عبد السلام ندوی مرحوم) ضخامت ۴۰۰ صفحے قیمت ۸ روپے

منیجر

مطبوعاتِ جدیدہ

انوار ابوالکلام۔ مرتبہ علی جواد زیدی، ضخامت ۲۰۰ صفحے، کتابت و طباعت اعلیٰ، قیمت ۸ روپے ناشر ثقافتی کمیٹی، جشن بہار کشمیر۔ سری نگر۔ کشمیر۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی وفات (مارچ ۱۹۵۸ء) کے بعد سے اب تک دو ڈھائی سال کے اندر ان کی یادگار میں متعدد کتابیں اور اخباروں کے نمبر شائع ہو چکے ہیں، اسی سلسلہ کی ایک کڑی "انوار ابوالکلام" ہے، جو وزیر اعظم کشمیر محترم بخشی غلام محمد کی علم دوستی اور ان کے پرائیوٹ سکریٹری علی جواد زیدی کی خوش مذاقی کی مرہون منت ہے،

کشمیر میں کئی سال سے جشن بہار منایا جاتا ہے، اسی "جشن بہار" میں علی جواد زیدی صاحب نے وزیر اعظم بخشی غلام محمد کے مشورہ کے مطابق "آزاد سمینار" کے نام سے ایک بزم علمیہ منعقد کی، جس میں مولانا آزاد کے مختلف واقف کار، ملک کے فضلا اور لیڈروں نے حصہ لیا، اس سمینار میں مولانا آزاد کے بارے میں جو تحریریں پڑھی یا تقریریں کی گئیں ان کو علی جواد صاحب زیدی نے بڑے سلیقہ سے مرتب کر کے انوار ابوالکلام کے نام سے شائع کر دیا ہے، جس کی اشاعت کا خرچ کشمیر گورنمنٹ نے برداشت کیا ہے، جن لوگوں نے اس سمینار میں حصہ لیا ان میں بخشی غلام محمد صاحب وزیر اعظم کشمیر، خواجہ غلام السیدین، ڈاکٹر بی ڈی کیسکر، ڈاکٹر گوپالا ریڈی، ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی، مولانا سید اختر علی تلہری، ڈاکٹر پنڈت شیام لال، ڈاکٹر جسٹس مرتضیٰ فضل علی، خلیل الرحمن اعظمی، اختر اورینوی اور علی جواد زیدی وغیرہ شامل ہیں،

اس مجموعے میں غلام السیدین صاحب کا عالمانہ مقالہ "مولانا آزاد کا تعلیمی فلسفہ"، خواجہ احمد فاروقی

کا مقالہ "مولانا آزاد کی صحافتی عظمت"، مولانا اختر علی صاحب تلہری کا مقالہ "مولانا آزاد کی مفسرانہ حیثیت" اور خواجہ غلام السیدین کا مقالہ "معمار اتحاد و آزادی" بہت ہی پُر از معلومات اور سنجیدہ ہے، خلیل الرحمن اعظمی اور اختر اورینوی کے مقالے بھی اچھے خاصے ہیں، یہ کہنا غالباً مبالغہ نہ ہوگا کہ ادھر دو برس میں مولانا آزاد پر اردو میں جتنی کتابیں اور اخباروں اور رسالوں کے نمبر شائع ہوئے ہیں ان میں یہ مجموعہ سب سے بہتر اور جامع ہے جس کے لیے وزیر اعظم کشمیر اور علی جواد صاحب زیدی مبارکباد کے مستحق ہیں،

مقالاتِ سیرت - از ڈاکٹر محمد آصف قدوائی، صفحے ۲۸۰، کتابت و طباعت اعلیٰ، قیمت للعہ، ناشر مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، ندوۃ العلما، لکھنؤ،

سیرت نبوی کا مشکل ہی سے کوئی پہلو ایسا ہوگا جس پر دنیا کی کسی بھی زبان میں لٹریچر موجود نہ ہو، عربی زبان تو اس کا ماخذ ہے، لیکن اردو زبان میں بھی اس سے کم اہم کتابیں تصنیف نہیں ہوئی ہیں، لیکن اپنی قدامت اور کثرتِ تصانیف کے باوجود یہ موضوع آج بھی بالکل نیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحب سیرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ دعویٰ ہے کہ ان کا پیغام اور ان کی سیرت انسان کے کسی خاص گروہ کسی خاص زمانہ یا کسی خاص مقام کے لیے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس میں ہر زمانہ اور ہر مقام کے انسانوں کی ذہنی و عملی راہنمائی کا سامان موجود ہے، اور چونکہ انسان کا ذہن تغیر پذیر ہے جس کی وجہ سے زبان و ادب اور سیاسی و تمدنی قدروں میں بھی تغیرات ہوتے رہتے ہیں اس لیے ہر زمانہ میں انسان کے ذہن و دماغ میں طبیعیات سے لیکر ما بعد الطبیعاتی مسائل تک کے بارے میں نئے نئے سوالات پیدا ہوتے رہتے ہیں، اور اس کے نتیجہ میں نہ صرف مسلمان بلکہ بہت سے غیر مسلم بھی ان مسائل کا حل حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور ان کے پیغام میں ڈھونڈھتے ہیں، چنانچہ جن بزرگوں نے اسلام کی ترجمانی اور آپ کی سیرت نگاری کا فرض انجام دیا ہے انھوں نے ہمیشہ اس ضرورت کو سامنے رکھکر انجام دیا ہے، خاص طور پر اردو زبان میں کم از کم سیرت پر جتنی اہم کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں اس مقصد کو ضرور پیش نظر رکھا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ مسائل کا

حل اور تعلیم یافتہ گروہ کے ذہنی تسکین کا سامان فراہم کیا جائے، قاضی سلیمان منصور پوری، علامہ شبلی اور مولانا سید سلیمان ندوی خصوصیت سے اس بارہ میں ممتاز ہیں، خاص طور پر مولانا سید سلیمان ندوی کی خطبات مدراس تو اس موضوع پر شاہکار ہے،

"مجلس تحقیقات و نشریات اسلام" کے قیام و بقا کا بنیادی مقصد مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدیر مجلس کے الفاظ میں یہ ہے کہ "تعلیمیافتہ مسلمانوں اور غیر مسلم اصحاب کے لیے سنجیدہ، پُر مغز، عالمانہ و مؤثر، خیال افروز اور یقین افزا اسلامی لٹریچر تیار کرنا اور پہنچانا ہے" چنانچہ اس مقصد کے پیش نظر مجلس نے اپنی مطبوعات کا آغاز مقالات سیرت سے کیا ہے جو اس کے لیے نیک فال ہے،

اس میں مجلس کے ایک رکن خاص ڈاکٹر محمد آصف صاحب قدوائی کے آٹھ مقالے اور تین ضمیمے شامل ہیں، پہلا مقالہ اسلام میں نبوت کا تصور، دوسرا اور تیسرا حیات طیبہ، چوتھا معجزے، پانچواں خلق عظیم، چھٹا پیغمبر اسلام اور تلوار، ساتواں کامیاب ترین پیغمبر، آٹھواں سرور کائنات پر ہے، پھر ضمیمے میں چند خطبے، حدیثیں اور دعائیں ہیں،

ڈاکٹر آصف صاحب نے بڑی محنت، دل سوزی اور سلیقہ و اختصار سے ان تمام پہلوؤں پر بالکل جدید انداز اور شگفتہ زبان میں مواد فراہم کر دیا ہے، جدت و شگفتگی کے ساتھ ان کے عالمانہ اور سنجیدہ طرز استدلال نے کتاب کو اور زیادہ مؤثر اور وقیع بنا دیا ہے، موصوف انگریزی لٹریچر سے بھی اچھی طرح واقف ہیں، اس لیے انھوں نے اس موضوع پر انگریزی کے پورے ذخیرہ سے فائدہ اٹھایا ہے جس نے کتاب کو اور زیادہ باوزن بنا دیا ہے،

یہ کتاب جس مقصد کے پیش نظر لکھی اور شائع کی گئی ہے، انشاء اللہ اس میں اسے پوری کامیابی ہوگی، اس کتاب ہی سے ہمیں مجلس تحقیقات کے بارے میں اچھی توقعات قائم ہوگئی ہیں

ما تمس الیہ الحاجۃ لمن یطالع ابن ماجہ - مرتبہ مولوی عبد الرشید نعمانی، ناشر اصح المطابع دہ

(عربی)

کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ، کراچی، صفحات ۷۵، تقطیع بڑی۔

حدیث نبوی کی مشہور چھ کتابوں میں ایک سنن ابن ماجہ بھی ہے، صحاح کی دوسری کتابوں کی
طرح علمائے امت نے سنن ابن ماجہ کے ساتھ بھی کافی اعتناء کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی ایک سے
سے زیادہ شرحیں اور تعلیقات لکھی گئیں، اس کے شارحین میں امام ذہبی، ابن ملقن، حافظ مغلطائی، ابن
رجب حنبلی جیسے سرآمد روزگار محدثین شامل ہیں، خود ہندوستان میں متعدد علماء نے اس پر حاشیے لکھے
ہیں، جن میں علامہ ابوالحسن سندھی کا حاشیہ زیادہ متداول اور معروف ہے،

زیر تبصرہ رسالہ میں مولوی عبدالرشید نعمانی نے جو متعدد علمی کتابوں کے مصنف اور مرتب ہیں، امام
ابن ماجہ اور ان کی سنن کا تعارف اور علم حدیث میں ان کا مقام متعین کرنے کی کوشش کی ہے، جس میں وہ
بڑی حد تک کامیاب ہوئے ہیں، گویا یہ سنن ابن ماجہ کا مقدمہ ہے، مولوی عبدالرشید نعمانی کا مطالعہ
وسیع ہے، اس لیے انھوں نے تقریباً تمام متداول مآخذ سے اس موضوع کی اکثر ضروری معلومات
فراہم کر دی ہیں، اس ضمن میں انھوں نے تیسری صدی تک حدیث کی جمع و تدوین اور کتابت کی تاریخ بھی
بیان کر دی ہے، اس کتاب سے ابن ماجہ کے مقام اور سنن کی علمی حیثیت کے سمجھنے میں مدد ملے گی لیکن اس
رسالہ میں یہ نمایاں کمی محسوس ہوتی ہے کہ اس میں نہ تو ابن ماجہ کے رجال پر کوئی مفصل بحث کی گئی ہے اور
نہ کم از کم مشاہیر رجال کی کوئی فہرست اس میں شامل کی گئی ہے، اور نہ کتاب کی اندرونی شہادت سے اس بارے
بہت زیادہ کام لیا گیا ہے، پھر اس میں بعض غیر متعلق بحثیں بھی شامل کر دی گئی ہیں جس کی وجہ سے پڑھنے والے
کی توجہ کہیں کہیں اصل موضوع سے ہٹ جاتی ہے۔

سوز و ساز - از فاروق بانسپاری، ۱۰۴ صفحے، کتابت و طباعت بہتر، ناشر انجمن تعمیر ادب بنارس
پتہ: کتاب محل، دال منڈی، بنارس۔

فاروق صاحب ایک کہنہ مشق اور پاکیزہ مذاق شاعر ہیں، ان کو علامہ اقبال سے غائبانہ شرف تلمذ

بھی حاصل ہے، جس کا اثر ان کے کلام پر بھی ہے، فاروق صاحب نظم اور غزل دونوں صنف میں طبع آزمائی
کرتے ہیں، مگر ان کو غزل سے زیادہ نظم سے مناسبت معلوم ہوتی ہے، اور ان کی اکثر نظمیں شاعرانہ محاسن سے
آراستہ ہیں لیکن بعض نظمیں سننے میں جتنی بھلی معلوم ہوتی ہیں، پڑھنے میں اتنی پر تاثیر نہیں معلوم ہوتیں، پھر جن موضوعوں
پر شاعر نے نظمیں کہی ہیں ان میں مزید گہرے اور وسیع مطالعہ کی ضرورت تھی، علامہ اقبال کی شاعری کی قدر و قیمت
محض ان کی شاعرانہ بلند پروازی کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ اس میں گہرائی اور گیرائی کے ساتھ
فکر انگیزی بھی ہے، اور اس کے لیے دماغ سوزی کے ساتھ دلسوزی کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔

حسن فروغ شمع سخن دور ہے اسد پہلے دل گداختہ پیدا کرے کوئی

مگر ان باتوں کے باوجود ان کا پاکیزہ کلام پڑھنے اور انکا مجموعہ ذاتی لائبریریوں میں رکھنے کے قابل ہے۔

سد باب ذریعہ - علامہ ابن قیم، مترجمہ مولانا عباد اللہ عمادی، صفحات ۴۸، قیمت ۱۰/
مکتبہ نشاۃ ثانیہ معظم جاہی مارکیٹ حیدر آباد دکن۔

کسی بھی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے کچھ وسائل اور ذرائع کی ضرورت ہوتی ہے، ان ہی وسائل
و ذرائع سے آدمی اس مقصد تک پہنچتا ہے، اس لیے نتیجہ اور اثر کے اعتبار سے دونوں کی کم از کم قانونی
حیثیت قریب قریب ایک ہی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ شریعت نے جن کاموں اور مقاصد کو ناپسند کیا
ہے ان کے وسائل و ذرائع ہی کو ناپسند کیا ہے، شریعت نے شراب، جوا، سود، زنا اور چوری کو
حرام قرار دیا ہے، تو ان کے تمام وسائل و ذرائع ہی کو حرام قرار دیکر ان جرائم کا سد باب کر دیا ہے،
حتی کہ جن چیزوں کے منجر الی المعصیت ہونے کا امکان ہوتا ہے، ان کو بھی شریعت نے معصیت قرار دیا ہے، اگر ایسا
نہ کیا جائے، تو محرمات اور ممنوعات کی اخلاقی روح بھی مجروح ہوگی اور قانونی اسپرٹ بھی، لیکن تمام
اسباب و ذرائع کی حیثیت یکساں نہیں ہوتی، بعض وسائل و ذرائع فی نفسہ حرام ہوتے ہیں،
اور بعض تمدنی اور معاشرتی مصالح و ضرورت کی بنا پر حرام قرار دیے گئے ہیں،

"سد باب ذریعہ" میں علامہ ابن قیم نے ان تمام صورتوں پر بحث کی گئی ہے، یہ بحث انکی مجتہدانہ کتاب اعلام الموقعین کا ایک باب ہے جسے مولانا عبداللہ عمادی صاحب نے اردو ترجمہ کرکے شائع کیا ہے، اگر مترجم موصوف اس کتاب کے دوسرے ابواب مثلاً حیل، امثال القرآن، قرآنی قانونیہ اور حالات کے لحاظ سے احکام میں تبدیلی وغیرہ کا ترجمہ بھی شائع کر دیتے تو مفید کام ہوتا، یہ کتاب ان قانون دان لوگوں کے خاص طور پر مطالعہ کے لائق ہے جو عربی سے واقف نہیں ہیں اور انگریزی و اردو کتابوں کی مدد سے اسلامی قانون پر رائیں دیتے رہتے ہیں، اور ان متجددین کے لیے بھی مشعل راہ ہے جو ہر رائج اور منکر چیز کو اسلامی قانون کی فہرستِ منہیات سے نکال کر اوامر میں داخل کر دینا چاہتے ہیں،

کتاب کے ترجمہ کی خوبی کے لیے مولانا عبداللہ عمادی صاحب کا نام ضمانت ہے،

چراغ دل - از ناطق اعظمی، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۱۲۸ مجلد
قیمت :- ناشر: پاسبان ادب، سرائے میر، اعظم گڈھ،

ناطق اعظمی ایک ہونہار نوجوان اور پرگو شاعر ہیں، یہ ان کا پہلا مختصر مگر قابل قدر مجموعۂ کلام ہے، جو نظموں اور غزلوں دونوں اصناف سخن پر مشتمل ہے، اس سے ان کی شاعرانہ استعداد اور پاکیزہ ستھرے مذاق کا اندازہ ہوتا ہے، بعض معمولی خامیوں کے باوجود یہ مجموعہ اہل ذوق کے پڑھنے کے لائق ہے، اگر مشق و مزاولت کا سلسلہ انھوں نے جاری رکھا تو آئندہ ایک کامیاب اور قادر الکلام شاعر ہو سکتے ہیں۔

عربی کا آسان قاعدہ - از مولانا محمد عاشق الٰہی صاحب بلند شہر، کتابت و طباعت بہتر، ناشر مکتبہ تعلیم و تبلیغ، نمبر ۷، فیرس لین، کلکتہ، قیمت ۸/

اس میں عربی صرف و نحو دابتدائی قاعدوں کو بہت آسان طریقہ سے سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے، ہر سبق کیساتھ مشقی سوالات بھی دیدیے گئے ہیں، یہ رسالہ اگر میزان اور نحو میر سے پہلے پڑھا دیا جائے تو دونوں کتابیں بچوں کے لیے بہت آسان ہو جائیں گی۔

"م، ج"

جلد ۸۶ ماہ ربیع الاول ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۶۰ء نمبر ۳

مضامین